# PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

JULIO - SEPTIEMBRE
NUM. 11. 1 9 4 7 VOL. 3.
M A D R I D

# SUMARIO


Págs.

La fórmula del principio de contradicción, por *Jesús Iturrioz, S. J.* ... 275
El "Vinculum substantiale" de Leibniz, peldaño entre Descartes y Kant, por *Juan Roig Gironella, S. J.* ... 301
Una nueva teoría evolucionista: Evolucionismo regresionista, por *Valeriano Andérez, S. J.* ... 329

BIBLIOGRAFÍA [Siglas, p. 400]:

I. LIBROS.—A. A. Luce: *Berkeley's Immaterialism.*—F. Copleston: *Arthur Schopenhauer, Philosopher of Pessimism.* — M. Grabmann: *I Divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX.*—M. Grabmann: *Guglielmo di Moerbeke O. P., il traduttore delle opere di Aristotele.*—S. Mansion: *Le jugement d'existence chez Aristote.*—J. Iturrioz: *La sociedad y su reconstrucción.*—L. Lachance: *Philosophie du langage.* — S. Lissarague: *El poder político y la sociedad.*—J. Zaragüeta: *El lenguaje y la filosofía.*—R. Gambra: *La interpretación materialista de la historia.*—A. Masnovo: *De Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino.*—Cl. Finlayson: *Dios y la filosofía.*—J. Dávila: *Metaphysica generalis.*—P. Dezza: *Metaphysica generalis.*—C. Boyer: *Cursus Philosophicus.*—J. Castiello: *La formación mental.*—F. Klimke.—*Historia de la filosofía.*—J. M. Rubert Candau: *Diccionario manual de filosofía* ... 353
II. REVISTAS. — Lógica, crítica, metafísica, teología natural, estética. 376

CRÓNICA.

España: Cursos y conferencias. XIX Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias.—Italia: Semana de estudios sobre el existencialismo.—Nueva revista ... 393
Libros recibidos ... 398


## DIRÉCCION Y ADMINISTRACION


CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*F. Palmés, S. I.*, de la Facultad de BARCELONA (Sarriá). *J. Hellín, S. I.*, de la Facultad de Chamartín (MADRID).—*I. González, S. I.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (SANTANDER).—*J. Iturrioz, S. I.*, de la Facultad de Oña (BURGOS).

SECRETARIADO DE DIRECCIÓN.—Originales, libros para bibliografía, consultas: **R. P. Ramón Ceñal.—Apartado 6.046.—Madrid (6).**

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1947:

| | |
|---|---|
| España y naciones del convenio postal | 36 |
| Para los demás países | 50 |
| Número suelto | 12 |
| Número atrasado | 14 |

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad. **Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.**

# LA FORMULA DEL PRINCIPIO DE CONTRADICCION

## I

ARISTÓTELES fué quien para siglos y aun milenios enunció y fijó la fórmula del principio de contradicción. El hecho de que antes de él no lo encontremos formulado en sus términos formales y expresos, nos hace deducir o que, en realidad, no fué enunciado como tal, cosa harto difícil, o que, al menos, no se le dió la valoración definitiva y absoluta que en la concepción aristotélica había de lograr. Las enunciaciones del gran metafísico eleata Parménides, tan fecundo en fórmulas ontológicas de admirable precisión y rigor conciso no salen del marco del principio de identidad si no es para pasar al principio de tercio excluso [1]. Algo parecido vale decir de las fórmulas platónicas, todavía menos caracterizadas en este aspecto que las de Parménides [2].

La fórmula clásica de Aristóteles es la contenida en el Libro III (o IV, según otra numeración) de la Metafísica. Tratando del objeto de la Metafísica, que es el ser en cuanto tal, viene también a buscar Aristóteles los principios primeros, es decir, los más ciertos e indemonstrables propios de esta ciencia. Expuestas las características de tales principios, enuncia el siguiente: "Que lo mismo a la vez a una misma cosa y en lo mismo le convenga y no le convenga, imposible" [3]. Es conveniente, con todo, hacer notar ya desde aquí que no se trata de una fórmula anquilosada repetida por Aristóteles invariablemente; este principio viene enunciado con flexibilidad, en fórmulas variadísimas, unas veces más precisas

---

[1] Suelen citarse textos tomados de DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 118, o también de MULIACHIUS, Fragm. v. 72.

[2] Suele citarse *Phaedr.* 113 C. Y también se citan como fuentes en que se inspiró Aristóteles para su fórmula *Sophistes*, cap. 17, p. 230; *Respublica*, c. 4, p. 436.

[3] *Met.* Γ 3, 1005 b 19: En latín se enuncia frecuentísimamente entre los clásicos en la siguiente forma: *Impossibile est idem simul inesse et non inesse eidem secundum idem.*

y expresivas que otras, unas veces en el orden ontológico, otras en el lógico. Por la importancia que en la evolución ulterior de la fórmula puede tener esta variedad de enunciados aristotélicos, recogemos aquí un catálogo de las formas más salientes, notando para cada una de ellas el lugar exacto que en el texto griego de la edición Bekkeriana le corresponde:

*Met. B.*

2,996 b 29-30: *Necesse est omne aut affirmare aut negare, et quod impossibile est simul esse et non esse.*

*Met. Γ*

3,1005 b 19: *Idem enim simul inesse et non inesse eidem et secundum idem impossibile est.*
3,1005 b 24-5: *Impossibile namque est quempiam putare esse et non esse.*
3,1005 b 29-30: *Impossibile est simul eunden idem arbitrari esse et non esse.*
4,1006 a 3-4: *Impossibile sit de eodem simul esse et non esse.*
4,1006 b 19: *Non erit esse et non esse idem.*
4,1006 b 34-5: *Non contingit ergo simul verum esse idem dicere hominem esse et non esse.*
4,1008 a 36-1008 b 1: *Non est idem simul affirmare et negare vere.*
6,1011 b 13-4: *Quod igitur omnium certissima opinio est, non esse simul veras oppositas dictiones.*
6,1011 b 15-6: *Cum vero impossibile sit contradictionem simul de eodem verificari.*
6,1011 b 20-1: *Si itaque impossibile est simul affirmare et negare, vere impossibile est etiam...*
7,1011 b 27: *Ens autem esse et non ens non esse verum est.*

*Met. I.*

5,1061 b 36-1062 a 1: *Non contingit idem secundum unum et idem tempus esse et non esse.*
5,1062 a 7-8: *Non contingit secundum unum et idem tempus esse et non esse.*

*Anal. pr. B.*

2,53 b 14-6: *Alioqui accidet ut idem simul sit et non sit. Quod est impossibile.*

*Anal. Post. A.*

11,77 a 10-11: *Fieri autem non posse ut idem simul affirmetur et negetur.*

He aquí una lista variada de fórmulas. Son tres las variaciones fundamentales: Unas fórmulas están enunciadas en un plano auténticamente ontológico metafísico, las que directamente se refieren al ser y al no ser en sí. Otras, en cambio, están referidas al orden lógico, las que expresan la incompatibilidad de afirmar y negar simultáneamente lo contradictorio. Otras, finalmente, se refieren a un orden psicológico que enuncia la imposibilidad de que en una misma inteligencia coincidan dos enunciados contradictorios.

No siempre en la crítica se tiene en cuenta esta exuberancia de fórmulas en Aristóteles. Ellas pueden inspirar ulteriores evoluciones o elaboraciones de la fórmula, según que se pretenda una formulación de tipo dialéctico—Aristóteles mismo tenía en cuenta las exigencias dialécticas para la explicación de ciertas condiciones—, o más bien se intente una fórmula-cifra preñada y tensa de sentido metafísico.

El más insigne comentador de Aristóteles, y con él principal inspirador de la tradición escolástica más vigorosa, SANTO TOMÁS, coincide exactamente con el Estagirita en el enunciado del principio de contradicción. Pero también Santo Tomás es flexible y rico en la formulación. Vamos a recoger, igualmente en lista algunas de sus expresiones más corrientes tomadas de su comentario a la Metafísica de Aristóteles:

*Met. III. lectio V.*

1. *Impossibile est idem simul esse et non esse.*
2. *Impossibile est idem esse et non esse.*

*Met. IV. lectio VI.*

3. *Est impossibile eidem simul inesse et non inesse idem; sed addendum est, et secundum idem.*
4. *Impossibile est quemcumque opinari quod idem sit simul et non sit.*
5. *Non contingit quod opinetur aliquis simul idem esse et non esse.*
6. *Impossibile est esse et non ese simul.*
7. *Impossibile sit idem esse et non esse.*
8. *Impossibile est esse et non esse.*

*Ib., lectio VII.*

9. *Patet quod esse et non esse non erunt idem ratione et re.*
10. *Patet quod esse hominem et non esse hominen non sunt unum secundum rationem.*

11. *Non contingit utrumque verum esse affirmationem et negationem.*
12. *Affirmatio et negatio non verificantur de eodem...*
13. *Contradictio non verificatur de eodem.*

*Ib., lectio VIII.*

1b. *Si affirmatio et negatio verificantur simul de eodem...*
15. *Si contradictiones simul verificantur de eodem...*
16. *De quolibet est affirmatio et negatio vera* (absurdum).
17. *Non contingit vere idem affirmare et negare.*

*Ib., lectio IX.*

18. *Nullus homo sic disponitur ut credat affirmationem et negationem simul verificari.*
19. *Oportet quod non existimet idem esse quodlibet et non esse.*
20. *Omnes opinantur se habere veritatem vel in affirmativa tantum vel in negativa et non utraque simul.*

*Met. XI, lectio V.*

21. *Non contingit idem simul esse et non esse.*
22. *Non contingit idem esse et non esse secundum unum et idem tempus, et aliis conditionibus servatis quae consueverunt in contradictione apponi, secundum idem, simpliciter, et alia huiusmodi.*
23. *Non contingere idem esse et non esse secundum idem tempus.*
24. *Impossibile est contradictionem verificari de eodem.*
25. *Oppositae propositiones non verificantur de eodem.*

*Ib., lectio VI.*

26. *Stultum est opinari quod contradictoria verificantur de eodem.*
27. *Non oportebit quod contradictio verificetur de eodem.*
28. *Oppositae propositiones non verificantur de eodem secundum unum et idem tempus.*
29. *Neque contraria possunt simul verificari de eodem.*

También aquí podemos observar la misma o parecida exuberancia aristotélica en fórmulas clasificables también en el triple orden lógico, ontológico y psicológico. En cuanto a diferencias de mayor o menor explicitación, compárense las fórmulas 8 y 22 y podrá observarse la gama de variantes que entre las mismas cabe.

Merece citarse con particular atención un texto tomista tomado de la *Summa Theologica*. Tratando de si son varios o no los preceptos incluí-

dos en la ley natural, establece Santo Tomás paralelismo entre los principios del orden práctico y los del especulativo. Y dentro de éste viene a tratar de los que son conocidos de por sí para quienes conozcan sus términos, aunque para algunos ignorantes de ellos puedan no ser tales; pero aun entre estos principios hay cierto orden, "pues lo primero que cae bajo la aprehensión es el ser, cuya inteligencia se incluye en todo cuanto alguien aprehende; y así, el primer principio indemonstrable es que no es posible afirmar y negar a la vez, el cual está fundado en la naturaleza del ser y del no ser; y sobre este principio se fundan todos los demás, como dice el Filósofo" [4]. A este respecto conviene añadir aquí una reflexión o fundamentación parecida expresada por Santo Tomás al comentar a Aristóteles. Los principios de demonstración, dice con el filósofo, deben reducirse a algún principio que sea el que más principalmente deba atenderse en la Metafísica, así como todos los seres se reducen a un ser primero. Tal principio es "quod non contingit idem simul esse et non esse". Y que éste sea el primero lo demuestra Santo Tomás por la sola razón de que sus términos son "ens et non ens", los cuales, a su vez, son los que primariamente están bajo la consideración de la inteligencia [5].

Dada esta concordia absoluta entre estos dos Príncipes de la Escolástica, es natural, y puede asegurarse ya *a priori*, que toda la filosofía tradicional haya heredado con unánime fidelidad sus posiciones. Efectivamente, el acuerdo entre los Escolásticos es perfecto, al menos, si nos limitamos al tema de este estudio restringido a sola la fórmula del principio; pues sobre otros aspectos ha habido críticas, algunas de las cuales hemos de recoger más adelante.

Por citar algún caso concreto de tal acuerdo, acudimos a la filosofía escolástica en su etapa más difícil e inarmónica.

DURANDO, que en su prólogo al comentario de las Sentencias, alardea de independencia y autonomía en sus opiniones, apuntando con esto

---

[4] *Summa Theologica* I-II, 94, 2 c. He aquí el texto original: Quaedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significent... In his autem quae in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur: nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit; et ideo primum principium indemonstrabile est, quod *non est simul affirmare et negare*, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur.

[5] In XI *Met.*, lectio V: Necesse est enim quod sicut omnia entia reducuntur ad aliquod primum, ita oportet quod principia demonstrationis reducantur ad aliquod principium, quod principalius cadit in consideratione huius philosophiae. Hoc autem est, quod *non contingit idem simul esse et non esse*. Quod quidem ea ratione primum est, quia termini eius sunt ens et non ens, qui primo in consideratione intellectus cadunt.

sin duda a Santo Tomás [6], con todo, es fiel a él y a Aristóteles en la fórmula del principio de contradicción. Encontramos, entre otras, las siguientes fórmulas:

1. *Impossibile est contradictoria simul esse vera* (*In prol. Sent.* q. 1, n. 21).
2. *Aestimare enim contradictoria simul esse vera, non potest esse in mente hominis* (Ibíd.).
3. *Impossibile idem simul esse et non esse* (I *Dist.* 42, q. 2, n. 9).
4. *Nullus intellectus potest concipere contradictoria simul esse* (Ibíd. n. 16).
5. *In eodem instanti fluenti non possunt contradictoria verificari de eodem* (II *Dist.* 2, q. 3 ad 3 n. 12).
6. *In eodem instanti fluenti non possunt eidem contradictoria coexistere* (Ibíd.).

También Durando ha formulado el principio es su triple orden antes clasificado.

Francisco Mayron, de tipo enteramente platónico, aun cuando se dedicó a estudios y reflexiones complicadas sobre lo que él llama "primum principium complexum", sin embargo retuvo la formulación aristotélica, en lo sustancial, en el orden lógico.

1. *De quolibet dicitur affirmatio vel negatio et de nullo ambo simul* (*Prol. in Dist.* q. I).
2. *De nullo ente sive subiecto affirmatio et negatio simul praedicantur* (Ibíd.).
3. *De quocumque ente affirmatio vel vegatio vera* (Ibíd.).
4. *Impossibile est contradictoria simul verificari de eodem* (Ibíd.).

Aun cuando en estas fórmulas siempre se mantiene el orden lógico, con todo, el mismo Mayron tiene cuidado de advertir que la afirmación y negación, siendo segundas intenciones, no son términos del primer prin-

---

[6] Este es el famoso texto: Omnis homo dimittens rationem propter auctoritatem humanam, incidit in insipientiam bestialem... Quis enim, nisi temerarius existens, audeat dicere, quod magis acquiescendum auctoritati cuiuscumque Doctoris, quam auctoritate sanctorum Doctorum sacrae Scripturae, Augustini, Gregorii, Ambrosii et Hieronymi...? Ex quibus patet, quod compellere seu inducere aliquem, ne doceat vel scribat dissona ab iis quae determinatus Doctor scripsit, et talen Doctorem praeferre sacris Doctoribus, praecludere viam inquisitioni veritatis, et praestare impedimentum sciendi, et lumen rationis, non solum occultare sub modio, sed comprimere violenter. Nos igitur plus rationi, quam cuicumque auctoritati humanae consentientes, nullius puri hominis auctoritatem rationi praeferimus, attendentes, quod omnibus existentibus amicis sanctum est praehonorare veritatem, quam omnis terra invocat... *Praef. in 4 Libros Sent.* in fine.

cipio, sino en cuanto que supone por las primeras, a saber, ser y no ser [7].

Todavía queremos citar un autor muerto en la segunda mitad del siglo XIV, JUAN BURIDANUS, de relaciones íntimas con el Occanismo. En su comentario a la Metafísica de Aristóteles se pregunta si el principio formulado por éste: *Idem inesse et non inesse simul eidem secundum idem... est impossibile*, es, usando la misma terminología que Mayron, el *primum principium incomplexum*. Al tratar de resolver la cuestión. Buridan establece con admirable exactitud toda la gama de proposiciones por las cuales desde la más simple: *Ens est* se llega a la fórmula aristotélica.

1. *Ens est.*
2. *Non ens non est.*
3. *Ens est ens.*
4. *Non ens non est ens.*
5. *Ens potest esse.*
6. *Non ens non potest esse.*
7. *Necesse est, omne ens esse.*
8. *Necesse est, non ens non esse.*
9. *Impossibile est, non ens esse.*
10. *Ens potest esse ens.*
11. *Quodlibet est vel non est.*
12. *Nihil est et non est.*
13. *Quodlibet est ens vel non est ens.*
14. *Nihil est ens et non est ens.*
15. *Quodlibet potest esse vel non esse.*
16. *Quodlibet esse vel non esse, est necesse.*
17. *Idem esse et non esse est impossibile.*
18. *Quodlibet cuilibet inest vel non inest.*
19. *Nihil eidem inest et non inest.*
20. *Quodlibet cuilibet possibile est inesse vel non inesse.*
21. *Necesse est quodlibet cuilibet inesse vel non inesse.*
22. *Idem eidem inesse et non inesse, est impossibile.*

Si se observan las variantes que de fórmula a fórmula se producen, pronto se echa de ver que Buridán, para lograrlas, emplea un mecanismo dialéctico: no se trata en el desarrollo de ellas de un desenvolvimiento progresivo de la riqueza comprimida que en las primeras fórmulas se encierra, sino, más bien, casi sin fijarse en el alcance metafísico que el

[7] Ad quartum dico, quod secundae intentiones aliquando supponunt pro primis, sicut quando dicimus quod deffinitio praedicatur de definito. Affirmatio ergo et negatio non sunt praedicatum primi principii nisi inquantum supponunt pro primis, scilicet, pro esse et non esse. Cfr. *De primo principio*, f. 27 ss.

contenido de las nuevas fórmulas pueden tener. Buridán las va obteniendo mecánicamente con aplicar *ab extrinseco* las normas dialécticas para la conversión y transformación de las proposiciones. Es de interés el haber observado este punto.

Establecidas así en toda su sucesiva complicación lógica toda la serie de fórmulas, y comparadas luego entre sí, termina Buridán por decidir que el primer principio debe ser esta proposición: *Quodlibet est vel non est*, o esta otra, *Nihil idem est et non est*, aceptando así, por fin, el principio de contradicción aunque en forma reducida, como primero, forma que no niega la aristotélico-tomística [8].

Citemos, finalmente, a SUÁREZ, tan amante recogedor de toda la tradición escolástica hasta su tiempo, y transmisor de ella a los tiempos posteriores. Dedica la sección tercera de la tercera de sus célebres *Disputationes Metaphysicae* a establecer el primer principio de la Metafísica. Como suele, recoge las dificultades que contra la solución aristotélica se han propuesto hasta entonces entre los autores conocidos. Está de acuerdo con Aristóteles no solamente en aceptar como primer principio el de

---

[8] Transcribimos el texto íntegro, pues es conveniente conocerlo para apreciar las maneras dialécticas de Buridán: Quaeritur, utrum ista propositio "Idem inesse et non inesse simul eidem secundum idem... est impossibile", sit primum principium complexum... (v. A). Aliqui magis accedentes ad prioritatem secundum simplicitatem, quam secundum evidentiam et certitudinem dicunt, quod categoricae sunt priores hypotheticis, et illae de inesse modalibus, et affirmativae priores negativis, et illae de hoc verbo "est" illis de illo verbo "inest" et illae de hoc verbo "est" secundo adiacente illis de hoc verbo "est" tertio adiacente. Et secundum hoc illi ponunt unum magnum ordinem principiorum indemonstrabilium. Primum enim principium secundum praedicta est "Ens est", deinde sequitur non ens non est", postea "Ens est ens", deinde "Non ens non est ens"; postea de modalibus "Ens potest esse", "Non ens non potest esse", "Necesse est, omne ens esse", "Necesse est, non ens non esse", "Impossibile est, non ens esse"; postea sequuntur modales in simili ordine de "est" tertio adiacente, ut "Ens potest esse ens", etc.; postea propositiones de extremo hypothetico. ut "Quodlibet est vel non est", "Nihil est et non est"; similiter de tertio adiacente. "Quodlibet est ens vel non est ens", "Nihil est ens et non est ens"; postea de modalibus, "Quodlibet potest esse vel non esse", "Quodlibet esse vel non esse, est necesse", "Idem esse et non esse, est impossibile"; postea sequuntur consimiles de "est" tertio adiacente; postea propositiones de verbo "inest", videlicet "Quodlibet cuilibet inest vel non inest". "Nihil eidem inest et non inest"; postea sequuntur modales "Quodlibet cuilibet possibile est inesse vel non inesse", "Necesse est, quodlibet cuilibet inesse vel non inesse"; ultimo sequitur "Idem eidem inesse et non inesse, est impossibile"... Videndum est..., quae sint priores quantum ad firmitatem et evidentiam... Negativa est firmioris evidentiae, quam affirmativa... (B). Propositio de "est" est evidentior et firmior, quam propositio de "inest"... Modalis affirmativa de possibili est firmior et evidentior, quam affirmativa de inesse... Propositio de hypothetico extremo est evidentior simplici categorica... (f. XXIII r. A). Hypothetica de inesse est evidentior et firmior, quam hypothetica modalis... Propositio de "est" secundo adiacente est evidentior et firmior, quam propositio de "est" tertio adiacente... Ego credo, quod simpliciter primum principium debet poni ista propositio "Quodlibet est vel non est" vel ista universalis "Nihil idem est non est". In *IV Met.*, q. 13 f. XXII. Tomado de PRANTL, *Geschichte der Logik*, IV, págs. 18-19.

contradicción, sino aun en la misma formulación de él. Suárez distingue entre primera proposición y primer principio; si bien es verdad que para ser primera proposición hace falta cierta brevedad y simplicidad en los términos; pero esas cualidades no son igualmente necesarias para el primer principio. Por lo demás, no tiene dificultud en admitir que pudiera llegarse a una fórmula más breve que la de Aristóteles. De ella hemos de hablar más tarde [9].

Sería inútil espigar más en la tradición escolástica. Bástenos afirmar que ella generalmente, diríamos que unánimemente, se ha mantenido fiel a las fórmulas de Aristóteles y Santo Tomás. Lo que en estos últimos lustros ha ocurrido hemos de estudiarlo más adelante.

## 2

Pasemos a los clásicos de la filosofía moderna en un recorrido sucinto y breve.

DESCARTES, en sus *Principia Philosophiae*, viene a tratar de las verdades eternas; no es posible enumerarlas, ni necesario, dice; pero entre ellas cita primero el principio: *Ex nihilo nihil fit*, y a continuación cita esta otra: *Impossibile est idem simul esse et non esse*. No es fácil ignorar estos principios si ocurre ocasión de pensar en ellos, a no ser que nos cieguen algunos prejuicios [10].

LOCKE no admite principios innatos, ni especulativos, ni prácticos; su valor provendrá, a lo más, del comentario universal. Entre los de orden especulativo vienen enumerados el de identidad: *Lo que es, es*, y el de contradicción: *Es imposible que una cosa sea y no sea a la vez*. A estos principios no quiere Locke reconocerles su universalidad, al contrario, sostiene que a una gran parte de la humanidad le son enteramente desconocidos [11].

Según LEIBNIZ, "es preciso considerar que nuestros razonamientos tienen dos grandes principios: el uno es el de contradicción, que hace ver que *de dos proposiciones contradictorias la una es verdadera y la otra falsa...*" [12]. En otra parte llama "el primero y más grande principio de las verdades de razón" a éste: "*que toda enunciación es verda-*

---

[9] *DM*, III, s. 3.
[10] *Princ. Phil.* Pars, I, n. 49. Ed. Tannery, tomo VIII, págs. 23-4.
[11] *An Essai concerning Human Understanding*, Book I, Chap. II, n. 4: *It is impossible for the same Thing to be and not to be.*
[12] *Theod.*, I. 44.

*dera o falsa*", deduciendo este principio del anterior [13]. En la *Monadología* vuelve a fijar los dos grandes principios de nuestro razonamiento; el primero es el de contradicción, que ahora es enunciado en una forma un poco complicada; pero sustancialmente conforme con la tradicional traspuesta al orden lógico: "*juzgamos falso lo que la envuelve* [la contradicción], *y verdadero lo que es opuesto a lo contradictorio o falso*" [14].

WOLF, de tanto influjo en las tradiciones posteriores, en su *Ontologia* emplea estas fórmulas: "*Eam experimur mentis nostrae naturam, dum ea iudicat aliquid esse, simul iudicare nequeat, idem non esse*", expresándose con esto Wolf en el orden psicológico. He aquí una fórmula de orden estrictamente metafísico: "*Fieri non potest ut idem simul sit et non sit*" [15]. También en la *Logica* contiene formulaciones de este mismo principio. Al explicar cómo son axiomáticas las proposiciones que niegan que una misma cosa sea diversa de sí, formula así el principio en tonos muy próximos a los del principio de identidad: *Idem non potest esse diversum quid a se ipso* [16]. También señala esta otra fórmula: *Duae propositiones contrariae non possunt simul esse verae*. En el desarrollo de tal proposición llega a esta expresión redondeada hasta el extremo para cerrar el paso a todo efugio: *Quare cum fieri non possit, ut idem praedicatum eidem subiecto sub eadem determinatione una conveniat et non conveniat, immo repugnet...*" [17].

KANT fué quien formalmente atacó la fórmula aristotélica. No nos interesan aquí sus consideraciones sobre el valor del principio y las posibilidades de su uso. Nos limitamos a sus objeciones contra la fórmula clásica. "Hay, sin embargo, dice, una fórmula de este principio famoso, aunque desprovisto de todo contenido y puramente formal, la cual contiene una síntesis que se ha entremezclado por descuido y del todo innecesaria. Se formula así: es imposible que algo al mismo tiempo sea y no sea. Además de que es una superfluidad el hacer notar aquí con la palabra 'imposible' la apodíctica certeza, pues debe dejarse entender por la fórmula misma; este principio está además afectado por la condición de tiempo y viene a decir: Un ser A, que es un ser B, no puede al mismo tiempo no ser B; pero puede sucesivamente ser ambas cosas (B lo mismo que no B). Un hombre por ejemplo, que sea joven no puede al mismo tiempo ser anciano; pero ese mismo bien puede en un tiempo ser joven y en otro no joven, esto es, anciano. Ahora bien, el principio de contra-

[13] Ibid., II, 169.
[14] *Monadol.*, n. 31.
[15] *Ontol.*, 27, 28.
[16] *Log.*, 271.
[17] Ibid., 529.

dicción, como principio puramete lógico, no debe limitar sus expresiones a las relaciones de tiempo; de donde la tal fórmula es del todo opuesta a su intención. La equivocación proviene simplemente de que, primero, del concepto de un ser se separa un predicado del mismo, y luego se enlaza con este predicado su contrapuesto, lo que nunca da una contradicción con el sujeto, sino sólo con su predicado, que le había sido unido sintéticamente, y aun esto sólo cuando el primer predicado y el segundo sean conjugados en un mismo tiempo. Si digo: un hombre que sea ignorante no es instruído, tengo que intercalar la condición 'al mismo tiempo', porque quien en un tiempo es ignorante muy bien puede en otro ser instruído. Pero si digo: ningún hombre ignorante es instruído, entonces la proposición es analítica, porque la característica de la ignorancia conforma el concepto mismo del sujeto, y por eso esta proposición negativa queda manifiesta inmediatamente por el principio de contradicción, sin que sea necesario introducir la condición 'al mismo timpo'. Esta es la razón por la que yo antes he mudado su fórmula, pues así queda clara su naturaleza de principio analítico [18].

Efectivamente, poco antes había formulado Kant así el principio de contradicción: *A ningún ser le conviene un predicado que lo contradice* [19].

Terminemos esta sección reseñando la posición de HEGEL respecto del principio de contradicción. También en él debe distinguirse bien la fórmula del principio y su valor o realidad. En cuanto a la fórmula, claramente coincide con la tradición, pues la enuncia de la siguiente manera: *A no puede al mismo tiempo ser A y no A* [20]. Por lo demás, es conocido que el sentido del método dialéctico es precisamente la superación de la contradicción: toda realidad lleva en sí la solución de la contradicción, verificándola y realizándola.

## 3

Si miramos un momento la marcha de la filosofía posterior, podremos observar, por una parte, en la llamada filosofía moderna una anarquía casi absoluta en la actitud ante el principio de contradicción. Ni podían traer otra consecuencia los movimientos iniciados por Kant y Hegel. Por

---

[18] *Kritik der reinen Vernunft*. Elementarlehre, II, T., I' Abt., 2. Buch, 2. Haupts., 1. Absch. Edición Cassirer, tomo III, págs. 150-1.

[19] Ibíd. Cassirer, tomo III, pág. 149. El texto del famoso principio kantiano es: *Keinem Dinge kommt ein Prädikat eu, welches ihm widerspricht.*

[20] *Wissenschaft der Logik*, I. Die objektive Logik, I. B., II, Absch., II, Kap. Edición Kroner IV, págs. 505 y 514.

otra parte, no podrá negarse que alguna impresión han causado entre los neoescolásticos las críticas de Kant, y que se observa en ellos una tendencia hacia la simplificación de la fórmula, en forma que se llegue a su puridad absoluta, tal que con sola su enunciación haga nulas y desprovistas de sentido las críticas kantianas.

Cierto es que parte de las observaciones de Kant estaban incorporadas a la tradición escolástica. Las había ya hecho ANTONIUS ANDREAS. Este franciscano, discípulo inmediato de Scot, al comentar el libro IV de lo *Metafísica* de Aristóteles, concedía, en la cuestión cuarta, que el principio de contradicción, formulado por el Estagirita, era, sí, el más firme y el más conocido de todos; pero en la cuestión siguiente negaba que fuese absolutamente el primero, aunque sí lo era entre aquellos que suelen pronunciarse como generales y universalísimos. El principio simple y absolutamente primero entre todos sería este otro: *ens est ens;* y lo probaba con esta razón: el principio primero debe constar de términos los más primitivos de todos para que aun los términos sean proporcionados al principio mismo. Ahora bien, aquel principio: *impossibile est idem simul esse et non esse* no consta de términos absolutamente primeros e irresolubles. Incluye un *idem* que es resoluble, dice Andreas, en ulteriores conceptos; *esse et non esse* es un concepto resultante de un afirmativo y un negativo. En cambio, cuando se dice: *ens est ens,* los términos son absolutamente primeros, pues nada puede darse más simple que el ente. Además, ninguna proposición modal es 'primo prima', por ser resoluble en otra de 'inesse' y el principio *Imposibile est,* etc., es una proposición modal y, por lo tanto, no es 'primo prima' [21].

PEDRO FONSECA catalogó las dificultades de este Franciscano en la sección primera de la cuestión que sobre el primer principio se propuso comentando el libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles. Fonseca es partidario de la opinión de éste, cuya fórmula: *Impossibile,* etc., admite como primer principio. A la objeción de Andreas de que no pueda ser tal una proposición modal, responde en la sección cuarta que ello poco importa, pues puede ese mismo principio redactarse en esta otra forma más sencilla: *Nulla res simul est et non est.* La simplicidad requerida por el primer principio se reduce a que no sea demostrable por otros principios. Por esta misma razón nada importa que se trate de una proposición negativa, aun cuando ésta como tal presuponga una afirmativa que genética y constitutivamente sea anterior, con tal que conserve su primitiva indemonstrabilidad. Más aún: Fonseca no admite que la fórmula: *ens est*

[21] Tomado de MASTRIUS, *In Met.* Disp. III, q. 4, n. 48.

*ens* sea más clara que la de no-contradicción. No menos clara es la falsedad de esta proposición: *ens non est ens,* que la verdad de ésta: *ens est ens.* Ahora bien; la fórmula del principio de contradicción al afirmar: *fieri non posse ut idem simul sit et non sit* no hace sino oponerse a la proposición falsa *ens non est ens;* luego tan clara es como ésta y como su opuesta *ens est ens* [22].

También Suárez recoge las observaciones de Andreas, añadiendo además esta otra: que la fórmula aristotélica consta de términos no tan conocidos como son *simul, e idem,* que son relativos [23].

Y Suárez también propone la solución a estas objeciones, no admitiendo su valor, ya que no se trata de averiguar la proposición primera a que puede llegar el entendimiento, sino de encontrar el primer principio; para serlo puede no ser la proposición primitiva, con tal de que de él, en cierto modo, dependa la ciencia de todas las verdades, siendo él, por su parte, independiente de todo otro en cuanto a la verdad, a la claridad y a la indemonstrabilidad.

Pero en este punto Suárez continúa un movimiento iniciado por su maestro Fonseca, y que los neoescolásticos de nuestros días han de fomentar después de Kant. No trata de escaparse de las objeciones suscitadas, porque, por de pronto, se ha enfrentado con ellas para darles solución satisfactoria. Pero, una vez esto logrado, siguiendo adelante, trata de reducir el principio de contradicción a términos más sencillos aún que los de Fonseca, pues elimina aún la partícula *simul.* El propone esta fórmula: *Nullum ens est et non est,* fórmula integrada con términos simplicísimos, universalísimos y primitivos, como es necesario que sean los del primer principio para que pueda ser común a todas las ciencias, como lo notó, observa Suárez, ya Santo Tomás en el lugar de la *Summa* que más arriba hemos aducido nosotros [24].

Una encuesta completa entre los modernos neoescolásticos nos llevaría también demasiado lejos y, por consiguiente, también aquí hemos de contentarnos con un recorrido sucinto y sumario. Demos por descontado que son muchos los que siguen fieles enteramente a las tradiciones aristotélico-tomistas. Recapitulemos tan sólo a aquellos que se inclinan a una fórmula más concisa, contra la cual no pueden suscitarse las críticas kantianas.

Balmes, en su *Filosofía fundamental,* dedica amplios capítulos al primer principio, y en concreto estudia muy detenidamente las objecio-

[22] In IV *Met.,* cap. III, q. I, s. I et IV.
[23] DM III, s. 3, n. 11.
[24] Ibid.

nes de Kant, resolviéndolas una por una. Concluye, en fin, su capítulo dando como resultado "que la fórmula del principio de contradicción debe ser conservada tal como está y que no debe suprimirse la condición del tiempo, porque, de otro modo, se inutilizaría la fórmula para muchísimos casos" [25]. Sin embargo, poco antes había hecho esta advertencia: "Lo esencial en el principio de contradicción es la exclusión del ser por el no ser, y del no ser por el ser. La fórmula debe expresar este hecho... [26]. Esta misma orientación fundamental se conserva más tarde al advertir: "El principio de contradicción no afirma ni niega nada positivo; esto es, no dice que algo exista o no exista; sólo expresa la repugnancia del ser al no ser, y del no ser al ser, prescindiendo de que el verbo *ser* se tome substantiva o copulativamente" [27]. Podemos así recoger en Balmes una tendencia, al menos, a entablar la discusión sobre el principio de contradicción tomándolo en sus elementos estrictamente esenciales, sin tanto atender a los que se le añaden para perfilar su sentido y cerrarlo del todo a las evasiones dialécticas.

PALMIERI estudia lentamente todo el proceso de la obtención del principio a partir de las primeras nociones de *ens, non ens*. Las primeras fórmulas a que llega son:

*ens excludit non ens,*
*impossibile est idem simul esse et non esse,*

siendo ésta la más amplia y la última; y los pasos intermedios son éstos:

*ens nequit esse non ens,*
*aliquid non potest esse et non esse,*
*ens si est non potest non esse,*
*ens prout est non potest non esse,*
*ens nequit esse non ens,*
*ens prout est ens, nequit esse non ens,*
*nihil potest simul esse et non esse;* (hoc est,)
*nihil prout est potest non esse et prout non est potest esse.*

Es decir, Palmeri admite la conveniencia de introducir la partícula *simul* para indicar el 'sensus compositus' del principio; pero, en definitiva la simultaneidad implica metafísicamente una reduplicación más bien que una relación de tiempo. Como dice él mismo, "se afirma que *ens, si est, nequit non esse;* a saber: *dum est, nequit non esse*" [28].

[25] *Fil. Fund.* Lib. I, cap. XX, n. 203. Obras completas, tomo XVI, pág. 207.
[26] Ibíd., n. 198. Obras completas, tomo XVI, pág. 202.
[27] Ibíd., cap. XXI, sexta proposición, n. 211. Obras completas, tomo XVI, página 214.
[28] *Ontologia,* Thesis IV.

SCHIFFINI, partiendo también del concepto de *ens*, y vista su oposición al *non ens*, enuncia primariamente la fórmula *ens excludit non ens*, es decir, *Nullum ens est et non est*, cuyo sentido es: *Quidquid est, sub ea ratione, sub qua est, excludit non esse*, que, resumidamente, suele decirse: *Idem non et est et non est*. Aquí hace notar que se trata de que el ser *dum est*, incluyendo ese estado, excluye el *non ens*, y para indicarlo se incluye la partícula *simul*, diciendo: *Idem non simul est et non est*, rechazando así las interpretaciones de Kant. Todo este sentido puede quedar manifiesto en las acostumbradas fórmulas modales: *Nequit idem simul esse et non esse*, o lo que es lo mismo, *Non contingit idem simul esse et non esse* [29].

DELMAS del concepto *ens* deduce, primero, el principio de identidad: conocido el concepto *non-ens*, y su imposible acuerdo con el *ens*, formula el entendimiento este principio: *Impossibile est ens esse non-ens*. Con todo, Delmas es partidario de la fórmula aristotélica, interpretando debidamente el *idem* y el *simul* [30].

El cardenal MERCIER emplea las siguientes fórmulas: *L'être n'est pas ce qui n'est pas lui; l'être exclut le non-être. Tout être est distinct de ce qu'il n'est pas*, agregando después la fórmula clásica de Aristóteles. Sobre esta fórmula sostiene terminantemente que en ella no está incluída la relación de tiempo, pues la simultaneidad aristotélica no es temporal, sólo quiere decir *a la vez, conjuntamente* (à la fois, ensemble) [31].

PESCH, en su edición de la Metafísica preparada y arreglada por Frick, trae estas fórmulas,

> *Ens non est non-ens*
> *Non-ens non est ens,*
> *Esse excludit non-esse,*
> *Impossibile est esse et non-esse inter se non excludere.*
> *Idem non potest simul esse et non esse* [32].

Pero vengamos a algunos neoescolásticos de nuestros mismos días. GREDT enuncia así el principio: *Ens non est non-ens*, y a continuación, sin ninguna advertencia, pone esta otra fórmula: *idem sub eodem respectu non potest simul esse et non esse* [33].

WOESTYNE enumera las siguientes formulaciones:

---

[29] *Princ. phil.* Phil. prima n. 441 ss.
[30] *Ontologia*, n. 75.
[31] *Mét. gén.*, nn. 132-135.
[32] *Ontologia*, n. 93.
[33] *Metaph. gener.*, c. III, n. 550.

*ens excludit non-ens,*
*quidquid est, sub ea ratione qua est excludit non-esse,*
*impossibile est idem simul ese et non-esse,*
*ens excludit simultaneitatem entis et non-entis,*
*ens non esse aliud quam seipsum,*
*rem esse non-identicam ei quod non est.*

Según Woestyne, la partícula *simul* incluye tanto la identidad de tiempo como la de respecto bajo el cual se establece la contradicción [34].

MAQUART admite la fórmula aristotélico-tomista: *quod est impossibile idem simul inesse et non inesse idem et secundum idem;* pero al tratar las objeciones kantianas resuelve que *simul* significa "sub uno et eodem respectu"; como base de la fórmula lógica enuncia el principio en esta forma: *ens non est non-ens* [35].

C. NINK se ha esforzado singularmente por obtener la fórmula depurada y rigurosa del principio de contradicción y desarrollarla hasta explicitar toda su interna tensión. Expuso por primera vez sus fórmulas en un artículo en 1928 [36]. Según va desenvolviendo los razonamientos en que se funda el principio, obtiene estas fórmulas:

*Actus, quando existit non potest non existere.*
*Si quid, quocumque modo est ens, ea ratione, qua est, non potest non esse.*
*Quidquid est non potest simul non esse.*
*Ens non potest esse non ens.*

Hechos estos razonamientos, se pregunta cómo se enuncia el tal principio; he aquí la respuesta por sus pasos sucesivos. La primera fórmula que recogemos es la que considera Nink como la primera lógicamente:

*Ens necessario est ens.*
*Ens, in quantum est ens, non potest esse non ens.*
*Id quod est in quantum est, non potest non esse.*

Poniéndolos en forma negativa se obtienen los siguientes enunciados:

*Impossibile est esse et non esse simul.*
*Idem non potest simul esse et non esse.*
*Aliquid in quantum est non potest non esse.*
*Ens, in quantum est ens, non potest esse non ens.*

Este mismo tema volvió a tratarlo pocos años más tarde en un capí-

[34] *Ontología*, Pars, II, L. III, c. IV, a. I.
[35] *Elementa phil.*, III, págs. 228 ss.
[36] *Estudios Eclesiásticos*, VII (1928), págs. 24-41: *De principiis contradictionis rationis sufficientis, causalitatis eorumque inter se connexione.*

tulo de una obra [37]. Pero creemos que en las fórmulas de este trabajo no se avanza sobre las fórmulas de 1928. Poco después de salida la obra hizo sobre ella unas observaciones Straubinger, que provocaron una respuesta de Nink. Manteniendo Nink ahora sustancialmente sus anteriores posiciones, enuncia de diverso modo la fórmula. Según la nueva redacción, la forma primitiva del principio de contradicción es: *El ser no puede ser su propia negación.* (*Sein kann nicht seine Verneinung sein.*) De esta fórmula se sigue otra: *Lo que siempre es un ser* (*algo*), *es insociable con su negación.* (*Was immer ein Sein* (*etwas*) *ist, ist mit seiner Verneinung unvereinbar*). Para justificar esta insociabilidad, Nink emplea esta fórmula: *Con* (*por*) *el ser* (*y no por la negación del ser*) *está dada su insociabilidad con su negación.* (*Mit dem* (*durch das*) *Sein* (*und nicht durch die Negation des Seins*) *ist die Unvereinbarkeit mit seiner Verneinung gegeben.*) Esto mismo dicho de otro modo: *El ser puede sólo por el ser* (*y no por la negación del ser*) *ser insociable con su negación.* (*Sein kann nur durch Sein* (*und nicht durch die Negation des Seins*) *mit seiner Verneinung unvereinbar sein.*) Ya una vez aquí Nink está a un paso del principio de razón suficiente [38].

GEYSER, que en otra parte había discutido las fórmulas lógicas, enuncia así la ontológica: *Es imposible que una misma cosa en el mismo sentido sea y no sea.* Para poner en claro esta fórmula, establece esta otra de más amplia expresión: Si cierta cosa, sea cual fuere, existe en cierto sentido, o si está cualificada de esta o de esta manera, entonces por esta realidad queda absolutamente excluído que esa cierta cosa precisamente en ese sentido no exista, o no esté cualificada de esta manera. Hace notar luego que en el principio de contradicción es necesario que en ambos extremos se mantenga todo estrictamente idéntico [39].

MARITAIN, sin expresar si se trata de un principio distinto del de identidad, enuncia así: *el ser no es el no ser,* haciendo notar que tal fórmula, lejos de ser tautológica, está plena de sentido. Y A. BRUNNER expresa lo mismo en forma simbólica: *A no es no A* [40].

P. DESCOQS propone, para el orden ontológico, esta fórmula bajo las

---

[37] *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft.* Frankfurt, 1930. Las indicaciones que Nink hace en esta obra las repite con mayor amplitud en esta otra: *Grundlegung der Erkenntnistheorie,* Frankfurt, 1932. Nos referimos a esta segunda obra en su primer capítulo.

[38] Esta controversia se publicó en *Philosophisches Jahrbuch* 45 (1932): Straubinger, págs. 528-534; Nink en el tomo del año siguiente, págs. 139-144.

[39] *Wahrheit und Evidenz,* págs. 90-91.

[40] MARITAIN, *Sept leçons sur l'être,* págs. 90-91. A. BRUNNER, *Die Grundfragen der Philosophie,* pág. 31.

siguientes modalidades: *Ens non est non-ens*, o *Non-ens non est ens*, añadiendo a continuación la fórmula aristotélica tradicional [41].

DONAT, de modo semejante, emplea estas dos fórmulas ontológicas: *ens non potest esse non-ens*, y también: *quod est, non potest non esse* [42].

DE VRIES pone en primer término la fórmula aristotélica, pero al explicarla, teniendo presentes las advertencias de Kant, reduce el "simul" y el "secundum idem" de aquélla a esta otra expresión, "inquantum est", resultado así esta *formula brevior*: *Quod est, inquantum est, non potent non esse* [43].

Hemos hecho, con esto, un esporádico sondeo entre diversos autores neoescolásticos más o menos contemporáneos nuestros. La inducción, si así puede llamarse, no ha sido completa. Ni menos puede considerarse como justa la impresión que la lista escueta de estas actitudes pueden causar en el lector, pues volvemos a observar que sólo hemos incluído aquí aquellos autores que, aun admitiendo las fórmulas tradicionales aristotélico-tomistas, tienden todavía, tal vez por evitar las objeciones kantianas, tal vez por buscar una fórmula metafísicamente más depurada y precisa, a reducir los términos del principio de contradicción hasta formularlo en las líneas puras de la más patente contradicción e irreductibilidad insuperable de ella.

Pero es importante observar el tono y plano en que se han desenvuelto los neoescolásticos en el desarrollo de sus fórmulas. Si se compara, por ejemplo, a Nink con Buridanus se echará de ver a las inmediatas la diferencia de actitud. Buridanus actúa en dialéctico, como lo observamos en su lugar. Nink, en cambio, actúa en metafísico, que desenvuelve, no la fórmula material en su aspecto formal dialéctico, sino su contenido intrínseco, llevando a la depuración expresiva toda la plenitud de pensamiento metafísico encerrado en la primitiva y genuina tensión real entre el ser y su negación. Puede decirse general entre los neoescolásticos la actitud metafísica de Nink.

Quizá valga resumir la posición neoescolástica con palabras de L. Faulhaber: tratando del problema causal, y estudiando las posiciones tomadas ante los principios de identidad y contradicción, dice así: "La terminología neoescolástica ha concebido la combinación de estos dos principios básicos en la siguiente forma: *ens necessario est ens*, o *ens in quantum est ens, non potest esse non ens*" [44].

---

[41] *Instit. Metaph. gen.*, pág. 444.
[42] *Ontología*, n. 55.
[43] *Logica*, n. 63. Cfr. *Pensar y ser*, nn. 53 y 55.
[44] *Zum augenblicklichen Stand des Kausalproblems*. En *Philosopia Perennis*, I, página 415.

## 4

Vistas las diversas tendencias, y teniendo presentes las especulaciones en que se han basado unas u otras conclusiones, tratemos de establecer una reflexión sistemática que dé como resultado una fórmula primigenia del principio de contradicción.

Hemos de ponernos por de pronto en un plano metafísico, es decir, el plano de nuestros movimientos especulativos no va a ser precisamente aquel en que se establecen los parangones entre la afirmación y la negación. Es punto logrado, por nadie hoy discutido, que no es el terreno lógico donde originariamente debe investigarse el principio de contradicción: la oposición entre afirmar y negar supone previamente otra oposición de orden ontológico, que es la que debemos descubrir y sacar a luz en la fórmula.

Pero el ponernos en un plano metafísico lleva consigo, además, una actitud distinta de la del dialéctico. Quiero decir, que el metafísico no pretende precisamente llegar a formular proposiciones en que se trate de satisfacer a cuantas exigencias imponga un dialéctico, el cual ya en la redacción de la fórmula ha de atender a cerrar todos los posibles pasos en caso de entablarse una polémica. Por ello el dialéctico acumula condiciones y reduplicaciones, limitaciones, determinaciones, etc., que dan como resultado fórmulas complicadas, revueltas sobre sí, las cuales, por lo mismo, pierden en diafanidad y preñez lo que ganan en redondez y amplitud. El metafísico, en cambio, busca la fórmula pletórica, llena de sentido, pero absolutamente concisa y simple, reducida a la mínima expresión, sin dar a luz en adjetivos, adverbios y modalidades de carácter parafrástico, todo el sentido profundo de que se encuentra preñada su palabra.

Esta diferencia de actitud es ya observable en Aristóteles y Santo Tomás, quienes más de una vez, enunciada la fórmula en forma simplificada, hacen alusión a ulteriores determinaciones y aclaraciones necesarias para satisfacer a los dialécticos.

Partamos del concepto del ser, tomado en su valor absoluto y universalísimo. Este ser de que partimos no es éste ni aquél, concretamente, no es determinado por una contracción genérica ni especificado en una naturaleza: es éste, a la vez que aquél, todo el ser, desde su expresión más imperfecta hasta su consumación infinita. El ser o todo ser. Obrando en virtud de modos de concebir a que todos, aun los más rudos, llegan, como hábitos primarios que son de nuestra misma inteligencia, originados y puestos en ejercicio por necesidad en el momento en que se

establece el contacto con la realidad, encontramos que todo ser lleva en su misma esencia su propia afirmación, una afirmación enteramente conformada al ser mismo, de su mismo perfil y de su misma perfección, porque todo ser es precisamente lo que es, ni más ni menos, ni más extenso ni más restringido, ni más profundo ni más superficial. Es decir, que el ser mismo pone consigo el principio llamado de identidad: el ser es lo que es, ser es ser.

Pero a la vez, junto a este mundo del ser, aparece simultáneamente otro mundo enteramente paralelo, simétrico, del todo proporcionado en extensión y profundidad al mundo del ser. Todo ser, por lo mismo que es, y en el grado mismo en que es, y con la misma intensidad y perfección con que se encuentra en el ser, se distingue, con oposición absoluta, de su no ser.

Perfilemos este pensamiento. Suele definirse la esencia como algo que constituye un ser en sí y lo distingue de cuanto él no es. La primera parte es la que da base al principio de identidad. La segunda implica, obsérvese con precisa exactitud, una simple negación de identidad, y además una absoluta exclusión. Negación de identiadd con cuanto se encuentra teniendo una realidad en su contorno, con los seres que a su vez tienen ya su propia realidad. Y exclusión absoluta respecto precisamente del punto paralelo y simétrico, y exactamente de sus mismas proporciones, aunque de signo contrario, que le corresponde en el mundo del no ser. Si el ser, por su mismo ser, se distingue de cuanto tiene otra realidad que él, de este otro no ser que se le contrapone en el mundo de la nada se distingue con incomparable mayor violencia, con una violencia del todo y en todo proporcionada al grado de perfección en que, dentro del mundo del ser, se sitúa el ser. Aquí no se trata ya de una simple no identidad, se trata de una absoluta y esencial incompatibilidad que rechaza de sí con todo el dinamismo intrínseco correspondiente a su grado de ser, el no ser que se le contrapone y trata de invadirlo.

Porque estos dos mundos, ser o no ser, son dos mundos en perpetua y esencial lucha. No hemos de entrar aquí al problema que tanto preocupa a la filosofía existencial moderna en sus mismos pródromos: por qué hay ser en vez de nada. Hay ser, y el ser es una victoria sobre el mundo del no ser; pero el no ser de continuo está tratando de recobrar su presa perdida, así como, por su parte, el mundo del ser de continuo lucha por mantenerse en su victoria. La lucha es directa e inmediata, sin que medie entre ambos mundos una zona de nadie: es decir, entre el ser y el no ser no hay medio, donde el ser termine comienza, sin más, el mundo del no ser. Sólo un ser está absolutamente seguro de su propia

victoria infinita. El es, en definitiva, la solución del problema, por qué ser más bien que nada.

Esta infinita contraposición de infinito o indefinido dinamismo es precisamente la que debe ser enunciada en la fórmula de contradicción. Junto al ser se abre un abismo. Junto al mundo del ser está el mundo del no ser. El uno *no es* el otro, donde el "no es" implica en sí todo el valor dinámico del ser, con que éste se opone contra el no ser. El ser está en continuo esfuerzo, alejando de sí el no ser. El ser *no es* el no ser. *Ens non est non ens.*

El metafísico comprende como en cifra todo el valor de esta fórmula. Sabe que el ser rechaza precisa y directamente a su mismo no ser, y que en tanto lo rechaza en cuanto se conserva en el mundo del ser; donde ese 'en tanto en cuanto' tiene un valor rigurosamente óntico que se refiere al grado de perfección que ha obtenido y conserva el ser dentro del mundo del ser. Y sabe también que ese 'no es' implica una actitud dinámica, derecha y determinadamente dirigida y concentrada en su 'antípoda', permítase la expresión, del mundo en sombras de la nada.

Del dialéctico será el recoger en una fórmula más amplia y más expresiva toda esta recóndita tensión y precisión, que el metafísico prefiere conservar en su misteriosa concisión original. El dialéctico explicitará esa interna tensión dinámica, con que el ser empunta el no ser, en una paráfrasis *modal*, anteponiendo una expresión de *imposibilidad*. Y aquella dirección precisa con que el ser lanza toda su virtualidad contra su correspondiente no ser, con la fuerza y perseverancia correspondiente a su permanencia y grado dentro del ser, quedará formulada en una fórmula *reduplicativa*, el ser, *en cuanto es;* fórmula que, a las veces, todavía se explicitará más poniendo a las manifiestas las dos dimensiones del ser en el mundo del ser: su dimensión *cualitativa*, expresada en un término *relativo*: *idem eidem*, para hacer ver que el ser se opone precisamente a su opuesto cualitativo, y una partícula *temporal* '*simul*' para denotar que esa interna lucha dura cuanto el ser persevera en el mundo del ser.

Para el metafísico todo esto estaba ya dicho como en cifra de absoluta precisión técnica, en una como fórmula algebraica a la que se ha llegado después de complicadas operaciones; pero desde la cual es posible simplicísimamente llegar a comprender o solucionar innúmeros otros casos y problemas.

Hemos puesto la tensión contradictoria exactamente en el punto en que lo indicaban los grandes Maestros de la tradición escolástica. Aristóteles contrapone siempre el *esse et non esse*, en fórmulas a veces simplicísimas como las expresadas en *Met.* Γ 4, 1006 b 19; 7, 1011 b 27. San-

to Tomás, por su parte, había dicho que el primer principio indemostrable es "non est simul affirmare et negare", pero que él está fundado sobre la naturaleza del ser y del no ser (*supra rationem entis et non entis*) [45], y antes, comentando a Aristóteles, había asentado que el principio: *non contingit idem simul esse et non esse* es primer principio porque sus términos son ser y no ser (*quia termini eius sunt ens et non ens*), haciendo notar en ambos textos que el *ens* es lo que primariamente está al alcance del entendimiento [46]. Así hemos encontrado en él fórmulas metafísicamente impecables, de fina y concisa contextura, como las anotadas en los números 2 y 8, junto a las cuales se construyen otras de redundancia dialéctica más barroca, como la del número 22.

Al mismo tiempo hemos seguido puntualmente la doctrina de Santo Tomás en su opúsculo *De quattuor oppositis*. Según la naturaleza propia de la contradicción, los dos extremos entre los cuales ha de versar ella son *ens* y *non ens* [47], los cuales en la contradicción absoluta, precisamente la que buscábamos, deben tomarse universalmente, como lo hemos indicado [48]. Al ser absoluto es al que primariamente y de suyo se opone el no ser en la contradicción [49], quedando así como segundo término de la contradicción la nada [50]. Así resultará una fórmula cuyos dos términos estarán fuera de todo género [51]. Por esta radical oposición que hemos señalado, tenemos que la de la contradicción es la primera y mayor entre todas [52], porque no hay medio alguno en que lleguen a encontrarse los dos extremos. Por de pronto no hay un término intermedio entre *ens* y *non ens;* ni hay un sujeto que les sea común, pues el *non ens* no lo puede tener, y el *ens* no siempre lo tiene, como, por ejemplo, si es sustancia, que es donde se salva perfectamente la razón de ser; ni hay relación alguna entre los dos, pues el *ens* no pone su opuesto *non ens* como pone el padre a su hijo. Por lo tanto, la contradicción de suyo y

---

[45] *Summa Theologica*, I-II, 94, 2 c.

[46] In XI *Met.*, lectio V.

[47] *De quattuor oppositis*, cap. II: Verumtamen quidquid oppositionis in ea est, totum est per naturam contradictionis, secundum videlicet quod alterum extremum pertinet ad ens, alterum vero ad non ens: album enim et nigrum sunt album et non album sicut videns et caecus sunt videns et non videns, et in contradictione ens et non ens.

[48] Ibid.: In contradictione absoluta ens et non ens accipiuntur universaliter.

[49] Ibid. c. I: esse absolutum est cui opponitur non esse primo et per se in contradictione. Sicut ergo non esse, quod est alterum extremum contradictionis, opponitur ipsi esse absolute primo et per se...

[50] Ibid. c. II: In ipsa enim oppositione contradictionis alterum extremum est nihil simpliciter.

[51] Ibid.: In contradictoriis vero absolute neutrum extremum est in genere: huiusmodi enim sunt esse et non esse.

[52] Ibid. c. I: Considerandum est quod oppositio contradictionis prima est et maior inter alias.

como tal no tiene medio alguno[53], como tampoco lo tiene el que hemos enunciado en nuestra fórmula.

Es importante insistir en que en las contradictorias propiamente tales no hay sujeto alguno común a los dos extremos, como con repetida insistencia observa Santo Tomás [54]. Es decir, explica él mismo, que cuando se dice "Socrates est albus" y "Socrates non est albus", la contradicción no es absoluta, sino que participa un poco de la oposición propia de los contrarios porque subsiste en ambos extremos un sujeto común [55]. Esta observación es de capital importancia. En conformidad con ella, tenemos que decir que la fórmula aristotélica que suele aducirse como típica: *Idem enim simul inesse et non inesse eidem et secundum idem impossibile est*, no enuncia en sí la contradicción absoluta. Efectivamente, se supone en el *eidem* algo permanente en el cual otro *idem* no puede a la vez estar y no estar. A esta fórmula así considerada es a la que es menester añadir de alguna manera la relación de tiempo para evitar una solución de la contradicción en la sucesión, como argüía Kant. Efectivamente, un Sócrates que ahora es blanco, puede luego el mismo Sócrates ser no blanco, y vale lo mismo de cualquier otro predicado. Pero no es esa la contradicción absoluta. Lo sería si se toma en sí la blancura misma, y se dice que la blancura no es la no blancura: esto vale en absoluto y fuera de todo tiempo.

Obsérbese, además, lo siguiente sobre la forma modal "Impossibile.... En ella con frecuencia es necesaria la partícula *simul*, porque lo que ahora es retiene en sí (de no tratarse del Ser infinito) el poder no ser: el ser actual se simultanea con el *poder* de no ser, aunque no con el poder de no ser al mismo tiempo. En cambio, en la fórmula absoluta, categórica no es menester atender al *poder* de no ser. Se excluyen el ser y el no ser en el grado del ser, en la intensidad y en la cualificación con que el ser está inserto en el mundo del ser.

Quedamos, pues, definitivamente con la fórmula: *ens non est non*

---

[53] Ibíd.: In contradictoriis vero nihil horum reperitur: non enim habent medium sui generis, cum alterum extremum sit non ens simpliciter extra omne genus; nec in subiecto convenire possunt, cum non ens subiectum habere non possit, nec etiam illud in quo salvatur perfecta ratio entis, quod est substantia: nec conveniunt secundum dependentiam suorum intellectuum sicut relativa, ens enim non ponit suum oppositum scilicet non ens, sicut pater ponit filium. Et ideo contradictio simpliciter est secundum se non habens medium: unde minime conveniunt contradictorie opposita, et maxime opponuntur.

[54] Ibíd., cap. V: In contradictoriis autem absolute non praesupponitur aliquid tamquam subiectum, cum non habeant medium, ut dictum est.

[55] Ibíd., cap. III: Et ideo cum dicitur: Socrates est albus, Socrates non est albus, non est contradictio absolute; sed contradictio participata in contrariis, in albo scilicet et nigro.

*ens*, como con fórmula metafísicamente perfecta, aunque dialécticamente sea posible, y quizá conveniente, desentrañar su riqueza íntima; y además como con fórmula trazada según los principios fundamentales que sobre la contradicción enseña Santo Tomás.

## 5

Pero con esta fórmula ¿hemos superado el principio de identidad? Recojamos concretamente una objeción tal como la ha expresado ERDMANN en su Lógica. Erdmann formula así el principio de contradicción: *No es posible pensar que una misma cosa, a ella misma en los mismos presupuestos, le convenga y también no le convenga*. Erdmann reconoce la conformidad de este principio con el primitivamente formulado por Aristóteles. Y continúa: "El principio de contradicción, por consiguiente, no coincide con el principio de no identidad. Toda contradicción presupone la distinción de lo contradictorio, primariamente una distinción determinada, secundariamente indeterminada. Pero lo distinto, como tal, no es contradictorio. Puede más bien concordar con el contenido de un objeto. Llega a ser contradicción, si a pesar de su distinción pretende, en iguales condiciones, ser predicado del mismo sujeto o consecuencia del mismo fundamento. Será también intolerable, cuando la relación de predicado que el uno tiene a un sujeto excluye la del otro al mismo sujeto; finalmente, si lo mismo en iguales condiciones es concedido y negado del mismo sujeto. La contradicción, por lo tanto, presupone en el caso más simple el intento de predicar lo mismo de diferente modo, o lo distinto de igual modo acerca del mismo sujeto en las mismas condiciones" [56].

Prescindamos de que Erdmann no llega en su fórmula a la contradicción absoluta, según la expresión de Santo Tomás, dado que está presuponiendo un sujeto común a los dos extremos. Nos interesa mucho más ver la posibilidad de que nuestro principio de contradicción haya quedado reducido a una simple no-identidad.

De la no-identidad había tratado Erdmann más atrás. Para formular el principio de identidad, parte del supuesto de que se da una pluralidad de objetos. Cada uno de ellos es idéntico consigo mismo y distinto de los demás. Esta distinción, en su sentido más amplio, es indefinida, porque no se determina el peculiar contenido de cada uno de los objetos distintos, contentándose con sólo afirmar la distinción. Llamando a cada uno

[56] ERDMANN, *Logik*, I, c. 57, n. 404, pág. 516.

de los objetos A, B, C, D..., puédese, para expresar esta distinción, emplear la siguiente fórmula: A es distinto de B, C, D. Cada uno de los objetos B, C, D... puede ser designado abreviadamente Non-A, y tendremos entonces: A es distinto de Non-A, o más brevemente: A no es Non-A. En conformidad con estas consideraciones puede formularse de la siguiente manera el principio de la no identidad: Cada objeto, en cuanto es idéntico a sí mismo, es distinto de todo otro. Erdmann reconoce que este principio no es precisamente el de identidad, aunque está en íntima dependencia de él [57].

Si a la fórmula de no identidad deducida por Erdmann: *A no es Non-A*, aplicamos nosotros nuestros términos, tendremos exactamente: *Ens non est non-ens*. Con lo cual no habremos llegado al principio de contradicción, al menos, tal como lo concibe Erdmann.

Efectivamente, si en nuestras consideraciones para lograr la fórmula de contradicción, al decir que el ser es una afirmación de sí mismo, y una negación de lo que él no es, hubiéramos ya formulado el principio, pudiera valer la reflexión de Erdmann. Pero Erdmann se ha contentado con sólo considerar en bloque los seres distintos de A. Los objetos B, C. D... tienen ya en sí una realidad, están a este lado del abismo que se abre entre el ser y el no ser, y, por lo tanto, no es a ellos a quien se dirige toda la interna tensión que se desarrolla, según el principio de contradicción, entre el ser y el no ser, ya que A, B, C, D... al fin y al cabo todos son ser. Si Non-A representara, no el bloque de seres distintos de A dentro de una pluralidad real, sino directa y plenamente la negación total de A, entonces cambiaría radicalmente el valor de la fórmula de Erdmann: *A no es Non-A*, y llegaría a tener la interna tensión del principio de contradicción. De ser esa fórmula nuestro principio de contradicción, *non A* no sería representación de seres positivos distintos de A, sino que diría justamente la negación total de A mismo en toda su realidad: sería el punto del todo paralelo correspondiente a A en el mundo negativo del no-ser.

Podemos, pues, concluir que la fórmula de no identidad propuesta por Erdmann, y la fórmula del principio de contradicción propuesta por nosotros son esencialmente distintas.

Tampoco debe confundirse nuestra fórmula con el principio de identidad negativa. Este principio es y continúa siendo de identidad, pero entre elementos negativos, a saber: *el no ser es el no ser*. (*Non ens est non ens*), fórmula a las claras muy distante de la otra: *el ser no es el no*

[57] Ibid., c. 33, n. 215-6, págs. 247-8.

*ser*, en la que se propone la contraposición irreductible del mundo del ser al mundo del no ser, mientras que en la fórmula de identidad negativa se afirma la permanencia del no ser dentro del mundo del no ser.

Una observación final para mantener el valor exacto de nuestra fórmula. FUETSCHER, en un magnífico estudio sobre los principios del ser y del pensar, explicando la fórmula del principio de contradicción, viene a afirmar de él que es estático [58]. En cambio, nuestra exposición da al principio un valor esencialmente dinámico. Pero Fuetscher habla de otra estaticidad: principios dinámicos son para él los que, de una u otra manera, explican el origen del ser precisamente en su proceso original, cuales son, por ejemplo, el de causalidad y el de finalidad. Estáticos, en cambio, son los que se refieren al ser ya en sí constituído. Tal es, evidentemente, el principio de contradicción. Para nosotros, en cambio, el dinamismo del principio de contradicción está encerrado dentro del ser constituido ya en cualquier grado dentro del infinito ámbito del ser: desde ese grado y con la intensidad a él proporcionada, el ser arroja de sí el correspondiente no ser. Esa es la interna tensión contenida en el principio de contradicción.

## CONCLUSIÓN.

Sobre bases aristotélico-tomistas, entonándonos en el espíritu metafísico de los dos Príncipes de la Escuela, siguiendo sus orientaciones y aun sus mismas fórmulas, especialmente las instrucciones de Santo Tomás sobre la contradicción; en conformidad con la tradición escolástica, y particularmente neoescolástica, aceptando la formulación lograda por algunos más recientes, proponemos la proposición ENS NON EST NON ENS como fórmula del principio de contradicción. A nuestro entender es una fórmula metafísicamente perfecta. A los dialécticos puede ahora quedar la incumbencia de desentrañar con ulteriores determinaciones todo el valor de la fórmula, el cual, para un metafísico que la examine a fondo, quedará patente en su plenitud con la enunciación propuesta tan simple como preñada de sentido hondo y tenso.

JESUS ITURRIOZ, S. I.

*Oña (Burgos).*

[58] FUETSCHER, *Die ersten Seins-und Denkprinzipien*. I. T., I. Kap., págs. 2 y 4.

# EL "VINCULUM SUBSTANTIALE" DE LEIBNIZ, PELDAÑO ENTRE DESCARTES Y KANT

## I. Importancia de Leibniz en la trayectoria de la Filosofía moderna.

Es difícil acercarse a Leibniz y no experimentar, a través de su ingente obra un estímulo de simpatía hacia ese espíritu potente, plurifacético, de dimensiones enciclopédicas.

El 4 de junio de 1712 fechó en Hannóver una carta dirigida a Grimarest: una carta de tantas, perdida entre sus tomos epistolares y entre las 1.500 inéditas que guardan los archivos. En ella empieza con un tema de cultura histórica; de ahí salta a la teodicea; habla luego del mecanismo fisiológico de la digestión; luego de una obra social sobre la paz; de la etimología de la palabra "etiqueta" y otros temas filológicos; para terminar, comenta las actividades de las Academias de Buenas Letras y de la de Ciencias, con su impresión a propósito de la filosofía de Shaftesbury [1].

Este espíritu eminente en todos los ramos del saber, siempre "más in-

[1] La bibliografía consultada para este estudio es la siguiente: Gothofredi Guillelmi Leibniti, *Opera Omnia*, nunc primum collecta, studio Ludovici Dutens, Genevae, 1768, 6 volúmenes: Janet P., *Oeuvres Philosophiques de Leibniz*, Paris, 1900, 2 vol. Blondel, M., *Une enigme historique, le "Vinculum Substantiale" d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*. París, 1930 (reproducción y refundición de la tesis latina *De vinculo substantiali et de substantia compositi apud Leibnitium*, 1893), García Morente, M.: *Introducción a la Filosofía*. Madrid, 1943, lecciones XV, XVI, XVII. Marechal, J., S. J.: *Le point de départ de la Métaphysique*, cahier II. Bruges, 1923, liv. II, chap. 5, pp.95-114. Marechal, J., S. J.: *Précis d'Histoire de la Philosophie Moderne*. Louvain, 1933, t. I, liv. II, c. VII, pp. 149-213. Jolivet, R.: *La Notion de Substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours*. Paris, 1929, ch. II, art. III, pp. 153-171. Piat, Cl.: *Leibniz*. Paris, 1915. Citaremos los textos de Lenibiz según la edición de Dutens. Como que es incompleta, tomaremos los *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* de la edición de P. Janet, que utiliza el texto de Gehrardt, perfeccionándolo con correcciones. Finalmente, el *Discours de Métaphysique*, que tampoco está en Janet, lo citaremos según la versión española publicada por J. Marías, Madrid, 1942. Hay que notar que el *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano* había sido traducido y publicado en España por E. Ovejero y también por García Morente. Me permitiré subrayar los textos citados para llamar la atención del lector. Traen abundante bibliografía sobre Leibniz las obras de Marechal, Janet, Blondel y Piat, ya citadas. La carta referida está en Leibniz, *Opera*, vol. V, p. 64.

clinado a alabar lo bueno de las obras ajenas que a criticarlas" [2]; conciliador de aparentes contradicciones con sus vistas universales, hasta tal punto que se ha creído a veces poder tacharle de falaz; sumiso a Dios y a la fe cristiana en su conducta y en sus ideas; es un hombre único que despierta la admiración y la simpatía por ser universal, tanto o más que por ser hombre de su siglo.

Pero la herencia de su siglo influyó también pesadamente sobre él. Es un punto quizá poco puesto de relieve por los historiadores de la Filosofía. Bastantes veces se encuentran alusiones a la lógica necesidad que determinó el paso de Descartes a Espinosa o a Leibniz; pero no tantas veces se alude a la necesidad del paso de Leibniz a Kant. Hume no fué a nuestros ojos más que una mera "ocasión", un como despertador del sueño dogmático de un sistema que por su misma inercia llevaba al borde del kantismo.

Es la dura contribución que ha de pagar todo racionalismo: devora a sus propios hijos, como Saturno. Descartes empezó candorosamente con una filosofía de método matemático; pero era inevitable que, en virtud del mismo matematismo racionalista, sus sucesores eliminasen el escaso contenido positivo que él había querido salvar, como él había eliminado todos los factores no matemáticos de la filosofía del siglo XVII. Y esta evolución ulterior destructora, fué la labor de Espinosa y aun de Leibniz.

Aparentemente Leibniz, por su respeto hacia los demás, por la rectitud de su intención, por la moderación de sus palabras es un filósofo constructivo. Pero en la intimidad de su correspondencia epistolar (sobre todo en la dirigida al P. Des Bosses) es él mismo quien nos muestra su fenomenismo, más cercano a Kant de lo que pudiera parecer a primera vista.

La Historia del siglo XIX ha registrado el mismo proceso de desintegración en un período aún más avanzado: de Kant al idealismo absoluto, y de éste a un puro relativismo negador y autodestructor de toda filosofía [3].

He creído que podía tener cierto interés para estudiar este proceso histórico de desintegración inevitable, parangonar el racionalismo metódico leibniziano con el método empírico-racional de la filosofía perenne,

---

[2] Confesión propia y, por lo demás, bien conocida de todos los historiadores de Leibniz, ibid, p. 65.

[3] SÁNCHEZ VILLASEÑOR, J.: *Gaos en Mascarones. La crisis del historicismo y otros ensayos*, México, 1945. Cfr. la relación de esta obra en PENSAMIENTO, 2 (1946), página 214; sé que se observó el parentesco entre las mónadas de Leibniz y la "cosa en sí" de Kant en una obra que no he podido consultar: OTTO RIEDEL: *Die monadologischen Bestimmungen in Kants Lehre vom Ding an sich* (1884).

sobre todo en la noción de substancia, que en frase de Leibniz es "la clave de la Filosofía interior"[4].

Para esto nos bastará recordar los puntos capitales de su sistema, deduciéndolos a la luz de la lógica interna de su método matemático.

## II. La revolución cartesiana.

La escolástica decadente de fines del siglo XVIII no hizo más que manifestar los gérmenes "nominalistas" que ya la carcomían desde un siglo atrás: sus autores empezaban a perder de vista sus grandes tesis; cuando hablaban, por ejemplo, de la "forma substancial", no se recordaba la gran síntesis aristotélica que le asignaba una utilidad y certeza bien definidas dentro de la teoría "acto-potencia" para explicar sin contradicción la realidad del movimiento; no se recordaba la analogía inherente a la noción de materia o potencia; no se tenía presente que la teoría "acto-potencia" era el justificante de las causas actuantes de la potencialidad. Los escolásticos, en cambio, tomaban a veces esta teoría metafísica (acto-potencia) en un sentido casi meramente físico, y llegaban a sutilezas bien poco útiles, como aquella que criticaba Molière, del médico que quiere explicar en qué consiste que el opio haga dormir, atribuyéndole la virtud dormitiva de amodorrar. Sí; pero ¿qué es esta "virtud", esa "virtus" oculta?

Se comprende que el terreno estaba preparado para la reacción cartesiana. Descartes, espíritu geométrico, como diría Pascal, es el fautor de grandes adelantos en la física por la aplicación de las matemáticas al estudio del cosmos; pero creyó que también podría aplicarlas a la filosofía para eliminar toda "virtus", toda cualidad que escapase a la claridad de la demostración cuantitativa, espacial, del movimiento local.

Naturalmente, como consecuencia de las ideas claras y distintas que eliminaban todo intermedio, polarizó el cosmos alrededor de dos elementos extremos irreductibles entre sí: el *espíritu*, cuya esencia es pensar (pensar en el sentido cartesiano de "acto psíquico") y el *cuerpo material*, que no tiene como *una* propiedad la extensión (esta idea sería poco "clara"), sino que es extensión (como diría una identidad algebraica).

La substancia corpórea quedaba así reducida a un extracto clarísimo, pero que era a la vez sólo un "mínimum" de realidad: la extensión. Todas les demás propiedades del mundo de la Física no se reconocían, o

---

[4] *Opera*, VI. Epistolae VIII ad B. Bourguet, carta V (22-III-1714), p. 215. Como dice Blondel, "la vie de Leibniz s'est passée, nous l'avons déjà rappelé, à analyser et à reformer la notion de substance" (op. cit. p. 36).

deberían explicarse por la extensión y por lo que se deriva de ella, figura y movimiento local [5]. Así se obtenía la tan anhelada claridad de un mundo geométrico; pero a costa de negar todo lo cualitativo, lo analógico, lo complejo, que resiste a la diafanidad de la extensión y del movimiento local.

De este fundamento fluye espontáneamente todo el cartesianismo: automatismo de los brutos; ideas innatas, dada la separación alma-cuerpo, y, por tanto, dada la imposibilidad de formar las ideas a partir del mundo externo e interno de la experiencia; inutilidad de la materia para la sensación, y sobre todo la raíz del ontologismo y del ocasionalismo, al concebir toda acción como la acción corpórea matemática. que es el movimiento local.

## III. La fuerza viva.

Leibniz, en sus primeras obras, muestra una decisiva influencia de la mentalidad cartesiana [6]. Pero su gran agudeza le hizo profundizar en el mundo geométrico cartesiano, y pronto encontró sus resquebraduras.

Si el ser de la substancia extensa consiste precisamente en la extensión, sus acciones se encerrarán en lo que da de sí la extensión, o sea el movimiento local; por tanto, un cuerpo actuará en otro por sus choques, y le comunicará su movimiento: es decir, la *cantidad total de movimiento* del mundo habrá de ser constante; de lo contrario habría creación espontánea de factores que en la mentalidad cartesiana serían substanciales, como el aumento de movimiento. Para Descartes el cosmos era concebido a modo de una gigantesca máquina, como si dijéramos un reloj, a quien dió el Creador al principio "une chiquenaude", un capirotazo: desde entonces unos cuerpos comunican a otros su movimiento; pero la cantidad total de él es constante.

---

[5] *Oeuvres de* Descartes, ed. Adam et Tannery, vol. VIII, *Principia Philosophiae,* pars prima, § LIII, p. 25: "Una tamen est cujusque substantiae praecipua proprietas, *quae ipsius naturam essentiamque constituit,* et ad quam aliae omnes referuntur. Nempe extensio in longum, latum, et profundum, substantiae corporeae *naturam constituit;* et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis". Y prosigue: "Atque ita facile possumus duas claras et distinctas habere notiones, sive ideas, unam substantiae cogitantis creatae, aliam substantiae corporeae" (§ LIV).

[6] Por ejemplo, en sus cartas a Thomasium, *Op.* IV, p. 9 (carta del 20-30-IV-1669). Empezó a entrever Leibniz el correctivo del cartesianismo mediante su dinamismo hacia 1670. A Santo Tomás no lo cita con exactitud y de modo concreto, sino con una tal generalidad, que muestra que no lo conocía directamente; las pocas veces que cita a Suárez (y en que lo interpreta muy curiosamente a su modo, como en *Op.* II, p. 316: "Locum notavi *P. Francisci Suárez* de orationibus beatorum, quas succesum habere putat per harmoniam praestabilitam"!) no son más que superficiales. Leibniz muestra conocer sólo la escolástica decadente, es decir, una etiqueta de nombres y nociones, bajo la que se esconde un contenido que es "terra incognita" para él.

Ahora bien; Leibniz estudia los hechos: "Los más piensan que la fuerza es el producto de la mole por la velocidad, o sea la cantidad de movimiento; por tanto, los cartesianos quieren que en la naturaleza se conserve la misma cantidad de movimiento. Yo, en cambio [...], después de haberme concedido los más, especialmente los mismos cartesianos, que igual potencia se requiere para elevar el peso de una libra a cuatro pies, que cuatro libras a un pie, he mostrado que la fuerza no puede equipararse a la cantidad de movimiento, y que un cuerpo de cuatro libras que tenga un grado de velocidad, no equivale a un cuerpo de una libra con cuatro grados de velocidad; porque si aquél [con su choque] puede elevar una libra a cuatro pies, éste podría elevar la misma a 16 pies" [7], ya que suponemos que un cuerpo comunica su movimiento a otro; y entonces, si un cuerpo "se substituye por el otro, se seguiría el movimiento perpetuo" [8].

Luego no es el producto $mv$ la expresión de la fuerza activa, sino $mv^2$ [9]; es decir, según Leibniz, lo que se conserva constante en él universo no es la cantidad de movimiento, sino la cantidad de *fuerza* (o de *energía*, como diríamos en terminología moderna) [10]. Luego aparece un

---

[7] *Op.* III, Mathematica, Ex Act. Erudit. 1691, p. 253.

[8] *Ibid.* p. 254. En efecto, si se conserva igual la cantidad de movimiento porque todo cuerpo que choque y quede parado comunica su movimiento a otro (presupuesto cartesiano), y, por tanto, la fuerza no es más que movimiento (es decir, el mero producto de la masa por la velocidad $m \times v$, tendremos que el peso de 4 libras por la velocidad de 1 pie tendrá la fuerza $1 \times 4 = 4$; es decir, que tanta fuerza viva tendría una libra cayendo de 4 pies de altura, como 4 libras cayendo de 1 pie; y, por tanto, en los dos casos el cuerpo que cae podría elevar indiferentemente con su choque una libra a 4 pies o 4 libras a 1 pie de altura. Ahora bien; supongamos que el peso de una libra que cae de la distancia de 4 pies con la velocidad de 4 (Leibniz en este ejemplo supone esto para simplificar; otras veces no lo supone; para lo que él pretende demostrar da lo mismo, porque en el supuesto contrario demuestra directamente la fuerza viva en vez de demostrar el absurdo cartesiano indirectamente; tal hace en el *Discurso de Metafísica*), decíamos que en este supuesto el peso de una libra con velocidad 4 choca con el peso de 4 libras; le comunicará todo su movimiento, es decir, 4 (por suposición cartesiana); según la fórmula cartesiana adquirirá la potencia $4 \times 4 = 16$; es decir, que no elevará una libra a 4 pies, o 4 libras a un pie sino una libra a 16 pies o 4 libras a 4 pies; es decir, que aumentará la fuerza ("fuerza" dice Leibniz: hoy día diríamos "energía") y, por tanto, se produciría el movimiento continuo. Del mismo modo deduce Leibniz el absurdo si se supone inversamente que es el cuerpo de 4 libras el que choca con el de una libra (p. 254). Véase una demostración parecida en el *Discurso de Metafísica*, pp. 94-97.

[9] Más tarde se corrigió la fórmula lebniziana $mv^2$ en $\frac{1}{2} mv^2$; luego se *habló*, además de la degradación de la energía y, finalmente, se la somete a todas las correcciones einsteinianas.

[10] "Vous savez que M. Descartes a cru qu'il se conserve la même quantité de mouvement dans les corps. On a montré qu'il s'est trompé en cela; mais j'ai fait voir qu'il est toujours vrai, qu'il se conserve la même *force* mouvante, pour laquelle il avoit pris la quantité du mouvement." *Op.* II, p. 70; cfr. la cuarta réplica a Clarke, vol II, p. 132, num. 38.

nuevo factor en la explicación del cosmos, la noción de *vis, dynamis*, la *fuerza*, que Descartes había rechazado porque no era idea clara y distinta, pero que era preciso admitir: la misma física lleva a la metafísica. Esta fué la gran sorpresa de Leibniz: "Cuando busqué las últimas razones del mecanismo y de las mismas leyes del Movimiento [nos dice Leibniz en 1714] me quedé enteramente maravillado al ver que era imposible encontrarlas en las Matemáticas, y que era preciso volver a la Metafísica. Esto es lo que me condujo a las Entelequías, y de lo material a lo formal" [11]. Ya tenemos el hallazgo que echó por tierra al cartesianismo: lo formal de la substancia, que para Leibniz es la *fuerza*.

Si Leibniz no hubiese tenido tan metido el mismo racionalismo cartesiano que combatía, habría deducido de sus experiencias que la substancia material extensa *tenía* fuerza; pero no procedió así. Dedujo con la misma lógica con que plantearía una ecuación o una equivalencia geométrica, que la substancia material *era* fuerza, de modo parecido a como Descartes había deducido antes que *era* extensión.

Por tanto, la substancia material no era extensión primordialmente; era un compuesto de extensión y fuerza; es decir, de dos elementos a los que Leibniz (gran conciliador) pegó la etiqueta de *materia* y *forma*, pero con la misma impropiedad con que hubiera podido imponerles cualquier otro nombre. La materia y forma, o potencia-acto de la antigua tradición escolástica, no tienen nada que ver con esta noción caricatura de la materia como extensión y resistencia inerte, y de la forma como fuerza.

El escolasticismo de Leibniz, digan lo que quieran algunos historiadores modernos que nunca han estudiado la filosofía escolástica por sí mismos, es un barniz meramente superficial; vale tanto como expresaría la etiqueta de un frasco de boticario en que se escribiese $H_2O$, pero en el que se conservase como antes, alcohol.

## IV. Del dinamismo a negar la acción.

"Es preciso que además de la extensión se conciba en el cuerpo una *fuerza primitiva*" [12], escribía Leibniz a un amigo suyo en 1695. Era su reacción dinamista contra el mecanismo cartesiano. Pero añadía: "aunque permanezco acorde en que el pormenor de la naturaleza deba expli-

[11] Carta primera de Leibniz a Remond de Montmort (10-I-1714), *Op.* V, pp. 8-9. Leibniz cree ingenuamente (o finge creer) que hasta "les formes des Anciens ou Entelechies ne sont autre chose que les forces", escribe en 1697, *Op.* II, p. 262.

[12] Carta de 1695, *Op.* II, p. 263.

carse mecánicamente" [13]. Es decir, la fuerza destruye la idea clara de *substancia = extensión;* pero establece en su lugar otra idea clara y distinta, la de la *substancia = fuerza* [14]. No variaba mucho con esto el racionalismo. ¿Cómo elaboró Leibniz esta nueva concepción de substancia = fuerza? Vamos a verlo.

La substancia material simple será, pues, un compuesto de dos elementos: materia prima y forma. Materia prima, es decir, "extensión y *antitipia,* o sea exigencia de difusión y resistencia" [15]. En otras palabras: atribuía Leibniz a la sola materia prima, lo que Descartes atribuía antes a toda la substancia material. "Las mónadas [o substancias] contienen en sí Entelequia, o sea fuerza primitiva, de suerte que sin ellas [sin la entelequia], *la materia sería meramente pasiva*" [16] al modo cartesiano.

A esta materia prima se añade la "forma o entelequia" [17], dice en otra parte, por más que "poco importa que llamemos a este principio Forma, o ἐντελέχειαν o Fuerza, con tal que recordemos que se explica racionalmente *con la sola noción de fuerza*" [18]. Son de notar estas últimas palabras.

Y una vez admitida esta noción de substancia = fuerza, ya todo el leibnizianismo influye espontáneamente.

¿Cómo podrá admitirse que una substancia actúe en otra, es decir, que una fuerza actúe en otra? La concepción escolástica no tiene de la substancia creada una noción unívoca, como si la llamase "acto", sólo perfección; sino una noción análoga, porque también la llama "potencia"; pero potencia pasiva en el auténtico sentido, es decir, no como simple extensión local, sino como algo que (desafiando toda claridad racionalis-

---

[13] Ibid, p. 263.

[14] "Dicam interim, notionem *virium* seu virtutis (quam Germani vocant *Krafft,* galli *la force*) cui ego explicandae peculiarem Dynamices scientiam destinavi, plurimum lucis afferre ad veram *notionem* substantiae intelligendam", *De primae Philosophiae emendatione, et de Notione Substantiae,* 1694, Op. II, p. 19. Y por tanto, si la substancia es fuerza, nunca cesará en su actividad, ni puede cesar; ni puede consistir por tanto "in sola extensione, vel etiam impenetrabilitate" (ibid. p. 20), como dijeron los que concibieron el cuerpo como por sí mismo "omnimode quiescens". Repite estas ideas constantemente en sus obras. Por ejemplo, en una carta de 1691 reitera que la "inercia natural" demuestra que la substancia no es sólo extensión, sino que hay "dans la matière quelque autre chose, que ce qui est purement Géométrique, c'est-à-dire, que l'étendue et son changement, et son changement tout nud. Et à le bien considérer, on s'aperçoit qu'il y faut joindre quelque notion supérieure ou métaphpsique, sçavoir celle *de la substance* [que sea] *action et force*", Op. II, pp. 235-236.

[15] Carta a Des Bosses (15-II-1712), *Op.* II, p. 294. Repite esta idea frecuentemente, *Op.* V, p. 375.

[16] Carta de Leibniz (12-VIII-1711), *Op.* V, p. 375.

[17] Carta a Des Bosses (16-III-1709), *Op.* II, p. 283.

[18] Ex Act. Erudit. Lips., 1695. *Op.* III, p. 321; *Nouveaux Essais,* 1, 2, c. 21. *Janet,* p. 132.

tica) *no puede ser definido plenamente en un momento suyo, como si fuese algo sólo actual*: su ser es el "no-ser-plenamente", el "tender-a-ser", es decir, la *capacidad y ordenación a llegar a ser tal o cual*. Esto es ser potencial: *permanecer como sujeto de sucesiva y constante actuación* (por los accidentes).

Dentro de esta concepción puede ya admitirse que no es contradictoria la acción física de un cuerpo en otro: lo último que hay en la acción, la acción como tal, no es el paso de un accidente (por ejemplo, el calor), como pasaría algo propio de un sujeto que saliese de él y se trasladase a otro, como un pañuelo que corriese de mano en mano; la acción no es más que *el mismo determinar la actuación de la potencia pasiva, ya de por sí ordenada a ser actuada*, es decir, ordenada a que se eduzca tal o cual forma accidental (o aun substancial): antes estaba esta forma *in virtute*, en ordenación: luego se realiza el término de esta ordenación, y aquella forma aparece en acto.

Estas nociones de la teoría aristotélica acto-potencia, ciertamente son incompatibles con el empirismo, tanto como con el racionalismo de ideas geométricas (digamos "claras y distintas" como una fórmula algebraica); pero colocan al ser contingente y a nuestra razón en el punto medio entre los dos extremos: ser contingente, que ya es *ser* (acto), y, por tanto, ya es sujeto de la universalidad científica, pero a la vez *poco ser*, sólo *en vías de actuarse* (potencia pasiva), y, por tanto, con el recurso constante a la experiencia, que imprime paralelamente al lento y progresivo desarrollo del ser un proceso lento y progresivo (que supone dificultad y lucha) en nuestra adquisición científica. La noción análoga, da ciencia; pero no da la rutilante claridad de lo unívoco como los números y las figuras geométricas.

Así, pues, dentro de esta concepción, lógicamente la *acción* no es concebida como mera acción *local*, y mucho menos como el paso de una partícula material, de un sujeto a otro; sino como la actuación, o sea "educción actual" por influjo físico, de una forma que era sólo potencial.

Estas nociones son clásicamente conocidas desde Santo Tomás como un punto fundamental. "Es ridículo afirmar [dice] que un cuerpo no actúa, por la razón de que un accidente no pasa de mano en mano. Pues no se dice de esta manera que el cuerpo cálido caliente, como si el mismo calor que está en el cuerpo que calienta tuviese que pasar al cuerpo que es calentado, sino que por virtud del calor que está en el cuerpo que calienta, otro calor (distinto numéricamente) se produce actualmente en el cuerpo que se calienta, el cual calor antes estaba en él sólo en potencia; pues el agente natural no entrega su propia forma a otro sujeto, sino

que reduce el sujeto que recibe, de la potencia al acto. Así, pues, no quitamos a las cosas criadas sus propias acciones, por más que atribuyamos a Dios todos los efectos de las cosas criadas, al modo del que actúa en todas ellas" [19].

Precisamente éste es uno de los puntos que mejor nos hace comprender la gran ignorancia de Leibniz respecto de la auténtica tradición escolástica; incomprensión por lo demás muy explicable, porque no encontraba estas nociones en el medio de la escolástica decadente que le rodeaba, ni podían encajar estas nociones con su racionalismo. Por esto atribuye indefectiblemente a la filosofía escolástica la opinión de que la acción es el *mero paso local* de *una misma* partícula, desde un sujeto a otro.

Leibniz concibe (con mentalidad cartesiana) toda acción como acción *local meramente*: lo dice muchas veces, por ejemplo, ya en 1669: "Fácilmente aparece de lo anterior [dice] que todos los cambios pueden explicarse por el movimiento" [20]. Y al año siguiente: "Ya conoces mi opinión que es que las causas eficientes de todas las cosas son el *pensamiento* [para el espíritu] y el *movimiento* [para el cuerpo], y *por movimiento entiendo el local: pues no admito ningún otro*" [21].

## V. Harmonía preestablecida.

Cmo es natural, suprimido radicalmente el concepto de "educción", y reducida toda acción al movimiento local, toda verdadera acción se hacía absurda, ininteligible. Y aún se hace más absurda si la substancia material no es considerada al modo escolástico como una potencia pasiva o sujeto permanente de actuaciones o educciones incesantes, sino como mera "fuerza". Una bola de marfil cae, choca con otra; se detiene, pero la que ha recibido el golpe parece que haya recibido una "entidad", el movimiento, ya que echa a correr. ¿Cómo es concebible para un racio-

---

[19] Santo Tomás de Aquino, C. Gentes, lib. III, cap. 69. En la *Monadología*, en cambio, dice Leibniz: "Las mónadas carecen de ventanas por las cuales algo pueda *entrar* o *salir*. Los accidentes no *salen* de las substancias, como las otras especies sensibles de los escolásticos. Y, por tanto, ni la substancia, ni el accidente pueden *entrar desde fuera en la mónada*." *Op.* II, p. 21, n.º 7.

[20] Epístola primera ad Thomasium (20-30-IV-1669), *Op.* IV, p. 12.

[21] El texto dice exactamente: "Scis eam mihi sententiam esse, omnium rerum causas efficientes esse cogitationem et motum, motum inquam localem: neque enim alium credo." Epístola XII ad Thomasium (19-19-XII-1670). *Op.* IV, p. 31. En la pá. 11: "Caeterum tam generatio et corruptio, quàm alteratio explicari per subtilem partium motum potest."

nalista este hecho?; ¿que una partícula material constitutiva de una substancia se meta en lo interior de otra? Y aun metiéndose, ¿cómo y por qué la hará correr? Esto no encaja con ninguna idea clara y distinta, esto no es expresable en fórmulas matemáticas.

Consecuencias: luego la acción verdadera (es decir, el influjo físico de una substancia en otra) no existe, "*l'on ne sauroit concevoir des particules matérielles qui puissent passer d'une de ces substances dans l'autre*", repite Leibniz innumerables veces en sus obras; luego, "*il faut abandonner ce sentiment*" [22], porque nótese bien, como ya indicamos más arriba, la buena fe de Leibniz (por no decir su ignorancia) le hace atribuir a la escolástica una doctrina diametralmente opuesta, como si ésta concibiese la acción también al modo racionalístico como el mero paso material de un corpúsculo de uno a otro sujeto.

Esta dificultad, insoluble si se deja la teoría tradicional que atribuye al ser la noción análoga de potencia pasiva, aún es más insoluble si se quiere explicar no sólo la acción de un cuerpo en otro (por traslado local de una partícula), sino la acción del alma humana en su cuerpo, habiendo abandonado la noción de "substancia incompleta" [23]: "cuando me puse a meditar sobre la unión del alma con el cuerpo [dice], me vi como echado en alta mar. Porque no encontraba ningún modo de explicar cómo el cuerpo hace pasar algo en el alma, o viceversa; ni cómo una substancia puede comunicarse con otra substancia criada. Descartes se había zafado de esto, en cuanto puede colegirse por sus escritos; pero sus discípulos, viendo que la opinión común es insostenible, juzgaron que sentimos las cualidades de los cuerpos [que nos afectan], porque Dios hace nacer pensamientos en el alma con ocasión de los movimientos de la materia; y cuando nuestra alma a su vez quiere mover el cuerpo, cre-

---

[22] Estos textos abundan en Leibniz, *Op.* II, p. 71; de nuevo pp. 72-73; p. 95 "comme on ne sçauroit concevoir des particules matérielles, ni des espèces ou qualités immatérielles, qui puissent passer de l'une de ces substances dans l'autre; on est obligé d'abandonner ce sentiment"; y en la p. 56: "L'action d'une substance sur l'autre n'est pas une emission ni une transplantation d'une entité, comme le vulgaire conçoit, et ne sauroit être prise raisonnablement que de la maniére que je viens de dire. *Il est vrai qu'on conçoit fort bien dans la matière et des émisions et des réceptions des parties, par lesquelles on a raison d'expliquer mécaniquement tous les phénomenes de Physique*, mais comme la masse *matérielle n'est pas une substance*, il est visible que l'action à l'égard de la *substance même* ne sauroit être que ce que je viens de dire". Y en los *Nouveaux Essais*: "Je ne m'étonne point si l'on trouve des difficultés insurmontables là où l'on semble supposer une chose aussi inconcevable que le *passage d'un accident d'un sujet à l'autre*", libr. II, c. 23, Janet, p. 185.

[23] En la carta fechada el 16 de octubre de 1706 al P. Des Bosses, después de exponerle su propio sistema, concluye: "Vides hinc etiam tolli substantias incompletas, *monstrum* in vera Philosophia" (!), *Op.* II, p. 276.

yeron que era Dios quien lo mueve en vez de ella" [24]. Es el *ocasionalismo*: niega toda acción a las criaturas para atribuírsela a Dios.

Leibniz tampoco puede admitir el ocasionalismo, porque supondría que la creación, obra divina, sería imperfecta, ya que requeriría que Dios la arreglase constantemente, "como dos malos relojes" [25], para que anduvieran juntos; pero "siendo forzoso conceder que no es posible que el alma o cualquier otra verdadera substancia pueda recibir algo por el exterior, a no ser por la omnipotencia divina, fuí conducido insensiblemente a una opinión que me sorprendió, pero que parece inevitable, y que tiene efectivamente grandes ventajas y bellezas muy considerables. Así, pues, es preciso afirmar que Dios ha criado primero al alma, o cualquier otra unidad real, de suerte que todo [impresiones, sentimientos, acciones vitales o exteriores] nazca en ella de su propio fondo, por una perfecta *espontaneidad* respecto de ella misma, y con todo con una perfecta *conformidad* respecto de las cosas de fuera de ella. Y que así nuestros sentimientos internos, es decir, los que están en la misma alma, y no en el cerebro, ni en las partes sutiles del cuerpo, no siendo más que fenómenos acordados con los seres exteriores, o bien [no siendo más que] *apariencias* verdaderas y como ensueños bien regulados, es preciso que estas percepciones de la misma alma le acaezcan por su propia constitución natural, es decir, por la Naturaleza representativa [...] Y esto es lo que hace que *cada substancia* represente exactamente todo el Universo a su modo [26].

Aun modernamente los autores que pertinazmente rechazan el vitalismo y siguen el mecanicismo, muchas veces proceden así por la dificultad de concebir qué es el principio vital. Desde luego, esta noción de substancia incompleta, análoga e incompatible con la claridad de la imaginación espacial racionalística, no encuadra en un modo de pensar según la filosofía postcartesiana.

Y aun los autores que arrastrados por los hechos experimentales de laboratorio, como Driesch, se ven forzados a admitir la entelequía o principio vital, luego no pueden explicar (como Leibniz) de qué modo actúa en la materia, y finalmente lo niegan. Evidentemente, si tuviera que concebirse la acción del alma en el cuerpo como algo que desde "fuera", con un empuje local actuase, caeríamos en todos estos absurdos. Pero

---

[24] *Système Nouveau de la Nature et de la Communication des Substances, aussi bien que de l'Union qu'il y a entré l'Ame et le Corps*, ex Act. Erudit. apr. 1695, sep. 1698, *Op.* II, pp. 53-54.

[25] El ejemplo de los relojes abunda mucho, por ejemplo, vol. II, pp. 71, 72, 73, 76, etc.

[26] *Système Nouveau* op. II, p. 54.

la noción de causa formal (con sus correlatos de substancia incompleta, y aun más lejanamente con los de "acción" y "distinción") son muy diversas de lo que imaginan estas mentalidades, y sólo son concebibles dentro de un sistema a la vez empírico y racional, no meramente empírico (como en los empiristas de todos los tiempos) ni meramente racional (como en los racionalistas), sino con la limitada claridad, inherente a su concepción fundamental analógica de potencia como contrapuesta a acto, y con todas las consecuencias de esto.

Pero hemos de detenernos. Es imposible exponer ahora la gran concepción aristotélico-tomística en cada uno de los puntos que nos hace rozar Leibniz. Sólo pretendemos mostrar que, sin ella, la pendiente inclinada del racionalismo desemboca lógicamente con Leibniz a la harmonía preestablecida, la cual: 1.° tuvo como uno de sus motivos principales (al admitirse) que permitía mantener una concepción racionalística de las acciones del mundo por *meno movimiento local*, y 2.° pero que en realidad es la *negación de toda acción verdadera*. Así lo confirma el mismo Leibniz: 1.° escribiendo sobre medicina a Stahl, cuando después de exponerle la teoría de la harmonía preestablecida, añade: "Por tanto, cuando el alma quiere efectivamente algo, esta *máquina* espontáneamente está inclinada y dispuesta a producirlo [27], y en consecuencia, "la materia es movida por el alma no de otro modo que *según las leyes mecánicas*" [28]; por tanto, 2.° ¿es acción verdadera la que Leibniz admite con su harmonía preestablecida? Responde: "concedo que el influjo de una substancia criada en otra *propiamente es nulo*, si se examina con rigor metafísico; y también confieso de buena gana que todas las cosas salen de Dios con una continua creación" [29].

Entre las substancias "no hay ninguna comunicación, sino sólo acorde" [30].

---

[27] *Op.* II, p. 132-133 (adviértase que es la segunda numeración del mismo volumen).

[28] Respuesta de Leibniz a Stahl, *Op.* II (2.ª num.), p. 154.

[29] *Specimen dynamicum* ex Act. Erudit, 1695, *Op.* III, p. 321: "Tametsi [...] concedam *substantiae unius creatae in aliam influxum proprium nullum esse, si* res ad metaphysicum rigorem exigatur, fatearque etiam libenter omnes res continua semper creatione a Deo proficisci, nullam tamen veritatem...", etc.

[30] "Nullum sit commercium, sed tantum consensus", carta a Des Bosses (16-VI-1712), *Op.* II, p. 299; *Monadologia*, *Op.* II, 26 n.° 54: "influxus unius monadis in alteram tantum idealis est." A veces también indica Leibniz que deduce la "harmonía praestabilita" de su tesis de la conservación de la energía (de la "fuerza" dice él) y de la dirección del móvil (los cartesianos negaban que el alma pudiese cambiar la cantidad de movimiento del cuerpo, pero admitían que podía desviar o, cambiar su dirección, dirigirlo, y así actuar en él, lo cual es negado por Leibniz consecuentemente con sus principios). *Op.* V, p. 9 et passim; II, p. 197, n.° 5; *Monadología*, n.° 82, *Op.* II, página 30.

## VI. Las mónadas.

Pero no termina aquí el leibnizianismo; las consecuencias ya le empujan con una lógica interna cada vez más lejos.

Si no hay interacción de una substancia a otra, cada una de ellas será (en frase de Leibniz) "tanquam mundus separatus" [31], o bien "mundus quidam proprius, nullum commercium dependentiae habens nisi cum Deo" [32] y también "velut separatus quidam mundus" [33].

Ya tenemos el ser y el mundo divididos, aislados entre sí: mi "yo" incomunicado absolutamente con el resto del mundo, hasta con mi cuerpo; ni él ejerce influjo alguno en mí, ni yo en él. No es aún el kantismo, sin duda; pero nos acercamos. Leibniz reacciona, quiere remontar la pendiente inclinada, pero no hace más que descender, deduciendo una tras otra las consecuencias de su sistema: *todas* las substancias simples tienen *percepción;* no sólo el hombre y los animales, aun las plantas y los inorgánicos.

Todas las substancias simples están dotadas de *percepción* (es decir, "representación de la multitud en lo simple") y de *apetito* ("tendencia [a pasar] de una percepción a otra"); ¿por qué? Porque de lo contrario, quitada la acción por influjo físico, una substancia "*no tendría ninguna relación con el resto de las otras cosas*" del universo [34].

Es decir, cada substancia simple es como un "espejo" (la frase es repetida frecuentemente por Leibniz) [35]; y el mundo está compuesto de una colección de estos espejos: ninguno de ellos influye en otro, ninguno propiamente recibe luz de otro; pero Dios los ha hecho de suerte que cada uno vaya cambiando sus representaciones que expresan las representaciones representadas en los demás.

Bien merecen estas substancias simples, únicas cada una en su género, "mundos aparte", que se las llame *mónadas,* como podría llamárselas *monismo* si se fuese enteramente consecuente.

"Mónadas" en su ser y en su devenir, pues, en realidad cada una de ellas es algo único, tan separado, tan encerrado en sí, que todas las substancias simples o mónadas son inmutables, imperecederas, inmortales.

Desde luego han de ser simples, inextensas; de lo contrario no podría

---

[31] Carta a Des Bosses (29-V-1716), *Op.* II, p. 322.
[32] Carta a Des Bosses (15-II-1712), *Op.* II, p. 295.
[33] Carta a Des Bosses (26-III-1712), *Op.* II, p. 297.
[34] Carta a Bourguet, *Op.* II, p. 327.
[35] Carta a Dangicourt (11-IX-1716), *Op.* III, p. 500; cfr. II, p. 155.

ser que "cualquiera porción de materia representase todo el universo" [36]. Si toda substancia puede actuar en todas, todas pueden actuar en ella, y la actuación o acción, no siendo más que cambio de representación, resulta que *cada substancia por fuerza ha de ser simple* y *psíquica* (o representativa, por lo menos en el ínfimo grado de la *percepción*, que si la percepción aumenta podrá convertirse en *apercepción*, es decir, percepción consciente, clara y distinta).

Por tanto, estas substancias simples son también infinitas, es decir, están en número infinito; porque en cualquier punto matemático que yo señale del continuo (y puedo señalar infinitos) hay fuerza; luego hay substancia simple [37].

La metafísica lebniziana depende aquí aún más estrechamente de sus matemáticas. Mientras Newton concebía desde Inglaterra su cálculo de "fluxiones", con poco tiempo de diferencia concebía Leibniz su cálculo "des différences" [38] o "des transcendantes" [39] (porque transciende de lo finito a lo infinito) o "mon calcul des infinitésimales" [40], como decía Leibnis otras veces, y que tenía como correlato el cálculo "integral".

Este cálculo desde 1667 rigió implícitamente el desarrollo de toda la obra lebniziana, aun filosófica.

¿Cómo encontrar la ley de la curvatura de un arco, su fórmula? Con elementos finitos heterogéneos, como eran los conocidos hasta entonces (puntos y líneas), no puede analizarse un segmento curvilíneo. Es verdad; pero la intuición de Leibniz consistió en ver que pasando al infinito, con una suma hipotética infinita de infinitos infinitamente pequeños, obtendría una base de raciocinio, ya que las diferencias infinitamente pequeñas, que siempre faltarían, son despreciables en matemáticas. Un polígono inscrito en una circunferencia no es una circunferencia; si tuviese doble número de lados, tampoco lo sería, pero se acercaría más; cuanto más aumentase su número de lados, tanto más se acercaría; si tuviese un infinito número de lados infinitamente pequeños, sería prácticamente como una circunferencia: la tangente está en el límite infinito de la secante, como la circunferencia en el límite infinito de un polígono inscrito.

---

[36] *Monadología*, *Op.* II, p. 28, n.º 68.

[37] Leibniz aduce como primera razón su "optimismo", "cum praestat, quàm ditissima esse opera Dei", pero añade la otra razón apuntada que concuerda con todo su sistema: "sed idem exigit rerum ordo, alioqui non omnibus assignabilibus percipientibus phaenomena responderent", carta a Des Bosses (20-IX-1712), *Op.* II, p. 303.

[38] *Op.* II, p. 96; V, p. 474.

[39] *Op.* III, p. 302, "Analyse des transcendantes".

[40] *Op.* II, p. 259; V, p. 11. Véase la historia del hallazgo, vol. III, p. XII, p. XLI, etc.

De un modo parecido, para Leibniz el *continuo* está en el límite de un infinito de discontinuos infinitamente pequeños [41]; y un número infinito de substancias infinitamente pequeñas (digamos simples), inextensas, nos dan el ser de la *entelequia leibniziana*.

Estas nociones iluminan el sentido de muchas de sus expresiones: cada una de las acciones que se manifiestan en los cuerpos son los incrementos diferenciales infinitamente pequeños de las infinitas entelequias, cuya integración es el conjunto de la substancia, concebido como la integral de este infinito, como un ser *capaz de actuaciones infinitas*. Las mónadas no son, pues, átomos físicos, sino "puntos metafísicos" [42], "átomos metafísicos" [43], que están al límite de los análisis racionales, como lo está la línea respecto de cada uno de sus puntos, aunque también "la línea es algo fuera de sus puntos" [44]; es decir, es algo especifi-

---

[41] Aunque sólo sea de paso queremos hacer notar cuán equivocadamente interpretan a Leibniz algunos autores al imputarle una doctrina que él en realidad no sostiene, sobre la composición del continuo. Discurriendo con mentalidad de cálculo integral, para hallar la derivada podríamos decir con terminología leibniziana que una línea continua contiene *actu* un infinito número de segmentos infinitamente pequeños, como la unidad contiene la suma de infinitos sumandos $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{32} \ldots = 1$; e inversamente, que en el límite de una infinidad de estos infinitamente pequeños discontinuos está el continuo, de modo parecido a como está la circunferencia respecto del polígono inscrito, o como respecto de la curva está la asíntota. Pero de aquí no se sigue que se suponga que pueden añadirse o sumarse *discontinuamente* estos infinitos para obtener un número infinito: *si* se tiene la suma infinita, o mejor dicho, *si* se pasa al límite, lo consideraremos prácticamente por negligir cantidades no considerables *como si* contuviese..., pero de hecho ¿lo obtenemos el número infinito o el continuo, sin este paso o salto audaz, sin esta *suposición*, con una mera adición de discontinuos? Esto no lo dice Leibniz. Al revés, en carta a Des Bosses (30-IV-1709) demuestra matemáticamente (por la coincidencia de infinitos puntos constituyendo los infinitos vértices de triángulos que pueden construirse al interior de un rectángulo) que "nec infinita puncta in unum collecta extensionem facerent" (*Op.* II, p. 284), como en respuesta a Foucher (1693) le concedía que "le continu, quoiqu'il ait par-tout de tels indivisibles, n'en est point composé" (*Op.* II, p. 242), y la divisibilidad al infinito (ib. p. 238), o que "spatium sanè ex monadibus non componitur" (carta a Des Bosses de 21-VII-1707, *Op.* II, p. 277); "spatium per se indeterminatum *ad quascumque possibiles divisiones;* res enim est idealis, ut unitas numerica, quam pro arbitrio in fractiones secare possis, at massa rerum *actu divisa* est", es decir, es el *límite* que puede llamarse la integral de infinitos átomos no físicos, sino metafísicos (cfr. *Op.* II, p. 287; II, p. 290; "monades enim esse partes corporum, tangere sese, componere corpora, non magis dici debet, quam hoc de punctis, et animabus dicere licet" en carta a Des Bosses del 15-II-1712, *Op.* II, p. 295; "continuum oriri ex punctis, *quod absurdum esse constat*" a Des Bosses, en carta de 29-V-1716, *Op.* II, p. 320; los puntos de Zenón "nihil componere posse" como las mónadas, carta a Des Bosses, ibid., p. 322: "*je ne dis point que le continuum soit composé de points géometriques*" en carta a Dangicourt de 11-IX-1716, *Op.* III, p. 500, etc., etc.).

[42] *Opera* II, p. 53.

[43] Carta a Des Bosses (21-VII-1707), *Op.* II, p. 277.

[44] Carta a Des Bosses (15-II-1712), *Op.* II, p. 294; "Caeterum ut ab ideis Geometricis, ad realia Physicae transeam; statuo materiam actu fractam esse in partes qua-

camente diverso: "la mónada encierra, pues, por adelantado en sí misma sus estados pasados o futuros, de suerte que un *omnisciente* los puede leer en ella" [45]. En la misma noción de Judas podría leerse, según Leibniz, toda su futura historia, su traición y su condenación, como en la de Adán podría leerse toda la historia de toda la Humanidad.

Podría parecer grande a un espíritu geométrico esta audacia de reducir la metafísica a un sistema de ecuaciones; éste ha sido el eterno sueño del racionalismo, por no decir del espíritu humano, más capaz que cualquier explicación provisoria, y que tiende en seguida a una satisfacción adecuada, total, digamos "infinita".

Pero entretanto podemos afirmar que en realidad nuestro mundo para nosotros es muy diverso de lo que sueñan los racionalistas: si se destila o filtra el agua de mar, queda un poso que es irreductible respecto de $H_2O$; si con nuestros conceptos queremos audazmente filtrar toda la máquina del universo, quedará un precipitado "existencial" irreductible a "esencias".

La Historia de la Filosofía muestra que al desengañarse los filósofos de su sueño racionalístico, por comprobar de un modo u otro este "poso" o "precipitado" existencial, van al extremo opuesto con facilidad: como ha pasado a los modernos existencialistas respecto de Hegel: el individuo como tal, el dolor, el mal, lo concreto, la libertad, son un precipitado que no absorbe ningún sistema cuyo postulado fundamental, perfectamente racionalístico, quería hacer "idea" de todo. Luego, consecuencia que sacan: la existencia es *radicalmente* irracional. Es el extremo opuesto: el racionalismo esencialista todo lo quiere reducir a "esencias" y fracasa; hace ciencia, pero no es humana; el empirismo existencialista todo lo reduce a "existencias" y fracasa también; es más humano, pero no puede ser científico (por esto echa mano de sentimientos, voliciones o de cualquier otro medio irracional, y, por tanto, también es en su conjunto antihumano).

En el punto medio hay una zona difícil de equilibrio: es la que ha mantenido la auténtica filosofía perenne. Para ella la existencia aun *radicalmente es esencia,* se identifica con ella; es decir, el poso existencial no es de derecho racional, sino sólo de hecho, esto es, a nuestro nivel contingente, humano (pero no de derecho, porque "omne ens est verum", contra los existencialistas); pero esta fusión perfecta, ideal, esencia-

---

vis data minores, seu nullam esse partem, quae non actu in alias sit subdivisa diversos motus exercentes, id postulat natura materiae et motus, et tota rerum compages, per Physicas, Mathematicas et Metaphysicas rationes", carta a Des Bosses (11-III-1706). *Op.* II, p. 268.

[45] Carta a Des Bosses (15-II-1712), *Op.* II, p. 294; cfr. p. 78.

existencia, o vida-razón, ideal de nuestra alma capaz de cierta infinitud, y que no se da a nuestro nivel humano con nuestros conceptos, se da a un nivel Infinito, en Dios. A nosotros nos toca una ciencia en parte racional, en parte deficiente, una continua aproximación hacia un límite siempre distante, una aproximación progresiva que es una lucha, una obscuridad provisoria, una cierta oposición de hecho, razón-vida, que sólo lentamente y por sucesivas aproximaciones podremos ir aunando hasta que llegue el Gran Día (así con mayúscula) de nuestra participación en la Vida Divina, integración suprema de discontinuos en el Infinito.

Si nos empeñamos en reducir ya ahora el universo a ecuaciones o sistemas de coordenadas, fracasaremos: esto puede hacerse en matemáticas, cuyo contenido es *sólo la cantidad;* la relación cuantitativa queda adecuadamente expresada con una fórmula de geometría analítica. Pero el universo ante la razón humana no es así: Descartes se empeñó en que la esencia de la substancia fuese la extensión, o sea cantidad; Leibniz fué más lejos aún, y llevó la audacia al mismo espíritu, al concebirlo como una máquina. Pero al negar implícitamente todo el poso existencial se encontró también que, poco a poco, se le volatilizaba este mismo sistema de ecuaciones del Universo, y llegó a deber negarlo todo; como ha sucedido en realidad durante el transcurso de la Historia de la Filosofía con la trayectoria inevitable Descartes-Leibniz-Kant-Hegel-, relativismo (historista, valoral, de mitos, lo mismo da) que es la muerte de la Filosofía como ciencia y la autodestrucción humana más degradante.

Decíamos, pues, que puede parecer seductora a primera vista la audacia de Leibniz de construir una metafísica inspirada toda ella en el cálculo diferencial; pero veamos qué nos dice él mismo de sus consecuencias.

Ha concebido toda substancia como un punto psíquico, es decir, capaz de representación, imitando en esto "la noción que tenemos de las almas" [46], para no negar así a las substancias desprovistas de acción física este último resto de comunicación con el universo; pero de aquí se sigue que lo que llamamos *acción es* (no sólo entre los cuerpos o entre el alma y cuerpo, sino aun en el interior de nuestra alma) sólo una representación psíquica *clara,* y lo llamado *pasión* es una representación psíquica *obscura* [47] puesta por Dios en el fondo ya al crearla y sincronizada con las que tienen otras almas.

---

[46] *Systeme Nouveau, Op.* II, p. 50.

[47] Toda substancia tiene innumerables *percepciones,* pero no se *apercibe* de todas ellas (*Nouveaux Essais,* l. II, c. 9, *Janet,* p. 97), es decir, no toda percepción es aper-

Luego todas las substancias, aun los espíritus, son *en verdad* absolutamente inmutables, no pueden producirse, ni perecer, ni morir [48]; la muerte es sólo aparente, es decir, un apretamiento de sus partes aparentes o *phaenomenon*, partes que así "resserrées" quedan a modo de un "punto físico" [49], con lo que simplemente aparecen o desaparecen de nuestra visión [50] cuando creemos que hay nacimiento o muerte; pero las substancias en sí no nacen ni mueren, sean de hombres, de animales, como de plantas o de substancias inorgánicas.

Así el viviente, lo mismo que antes dijimos de los cuerpos, es una especie de "máquina" no construída por hombres, sino por Dios [51], esto es, una máquina que es tal, aun en sus más mínimos detalles [52]. Y su alma es un perfecto "autómata inmaterial", pero bien ajustado [53].

Luego el viviente no es más que una *mónada dominante* (es decir más perfecta) llamada alma, con un conjunto de otras mónadas más imperfectas [54]; pero este cuerpo o "agregado" no es (en cuanto agregado *ninguna realidad metafísica* (como la substancia), sólo es un *phaenomenon* fundado como el arco-iris [55] y, consecuentemente, la unión del alma con su cuerpo no es más que la concordancia en las mutuas representaciones [56].

De suerte que de suyo, por querer de Dios en realidad todo podría

---

cepción; la apercepción es una percepción dotada de suficiente claridad y distinción para que sea consciente. Dios ha dado a las mónadas perfección diversa, pero con aumentarla sucede ía que una mónada cualquiera inorgánica pasaría a vegeta', animal, hombre; por tanto, "creatura dicitur *agere* extra se, quatenus habet perfectionem", o sea apercepciones claras, "et pati ab alia, quatenus est imperfecta", o sea cuando las tiene confusas; "Ita monadi actionem tribuimus, quatenus habet perceptiones distinctas, et passiones, quatenus confusas habet", *Monadología* núm. 51, *Op.* II, p. 26.

48 Inmortal, ingenerable, *Op.* II, p. 4; p. 29, 76, 77, 79, 260, 283, 322; vol. V; p. 375. Sólo es mutable *aparentemente* (en el orden que Leibniz llama de fenómenos, es decir, de los *agregados*, no de las substancias simples, por composición local, vol. II, p. 20, núm. 5, que sólo es un fenómeno bien fundado); pero en sí es realmente inmutable, *Principia Philosophiae*, núm. 7. *Op.* II, p. 21.

49 *Systeme Nouveau*, *Op.* II, p. 53.

50 Ibíd., p. 52, 53.

51 *Op.* II, p. 28, núm. 67.

52 *Systeme Nouveau*, *Op.* II, p. 52; p. 28, núm. 67.

53 Carta, *Op.* II, p. 78.

54 *Monadología*, *Op.* II, p. 29, núm. 73.

55 "Massa nihil aliud est quàm phaenomenon, ut Iris", carta a Des Bosses (8-IX-1709), *Op.* II, p. 289.

56 Por lo menos esto decía Leibniz antes de darse cuenta de las graves consecuencias de su aserto, *Principes*, *Op.* II, p. 32; "Haec principia dedere mihi medium naturaliter explicandi *unionem, aut potius conformitatem animae, ac corporis organici.* Anima suas sequitur leges, et corpus itidem suas: conveniunt vero inter se vi harmoniae inter omnes substantias praestabilitae, quoniam omnes repraesentationes sunt ejusdem universi", *Monadología* núm. 81, *Op.* II, p. 30.

suceder como si (*ac si*) existiese; pero de suerte que en ralidad no existiese nada fuera del alma; ésta creería que tiene cuerpo, aunque éste en realidad no existiese, y el cuerpo representaría al alma, pero aquélla no existiría: podría ser todo un puro sueño, tanto la realidad del propio cuerpo como la de todo el mundo exterior [57].

Así ha llegado Leibniz a negar también el libre arbitrio; desde luego lo mantiene de nombre, como acostumbra hacer siempre con sus etiquetas; pero por libre arbitrio no entiende que nuestro "yo" tenga a veces en las debidas circunstancias una capacidad activa, indiferente para inclinarse a uno u otro extremo; esto no es idea clara y distinta. Su libertad consiste sencillamente en que la determinación que arrastra a la voluntad no procede de una razón universal científico-metafísica, como en un teorema, sino de una ley particular concreta de cada mónada, que la determina a que tome lo que se le ha de representar como mejor, del mismo modo que una balanza no tiene necesidad metafísica a inclinarse a uno u otro lado; pero se inclinará indefectiblemente hacia el platillo que tenga mayor peso [58].

Dice que defiende, contra Descartes, las causas finales; pero esto no le impide considerar a los embriones o fetos como una perfecta máquina [59], a los brutos como autómatas dotados de percepción, de suerte que aumentando por querer de Dios la claridad o perfección de sus representaciones, sin perder su naturaleza, serían hombres, y éstos son también máquinas del mismo género [60].

Un universo reducido a un conjunto de "ecos", según frase favorita;

---

[57] *Monadología* núm. 84, *Op.* II, p. 30; "In hoc systemate corpora agunt, ac si (per impossibile) nullae darentur animae, et animae agunt, ac si corpora nulla darentur, et ambo agunt, ac si unum influeret in alterum" (este "ac si" ha de recordarnos el "als ob" de Vaihinger, o los mitos de Nietzsche, que ya apuntan en el racionalismo, abuelo de su sistema); "Deceptio [...] nulla foret, etsi [...] mens aliqua sola esset, quia omnia perinde evenirent, ac si essent alia omnia" a Des Bosses (29-IV-1715), *Op.* II, p. 310; cfr. p. 311, p. 312, p. 319, etc.

[58] "Il [*Bayle*] fait voir assez amplement qu'on peut comparer l'Ame à une Balance, où les raisons et les inclinations tiennent lieu de poids [...] on pourroit, au lieu de la Balance, comparer l'Ame avec une force, qui fait effort en même tems de plusieurs côtés; mais qui n'agit que là où elle trouve le plus de facilite, ou le moins de résistance", *Op.* II, p. 196. "Il n'y a jamais *d'indifférence d'équilibre*, c'est-à-dire, où tout soit parfaitement égal de part et d'autre, sans qu'il y ait plus d'inclination vers un côté" (ibid., p. 197), Repite frecuentemente esta doctrina, por ejemplo, en *Op.* II, p. 128, "Dans les choses indifférentes absolument, il n'y a point de choix"; como la balanza, ib., p. 142-143; p. 172; vol. V, p. 166; p. 169, etc.

[59] *Reponse de Leibniz*, p. 99, vol. II, primera numeración.

[60] Carta a Des Bosses (11-VII-1706), *Op.* II, p. 271; II, p. 53; los vivientes "machinae naturae organicae", ib., p. 322; vol. IV, p. 11-12; p. 31; vol. V, p. 163, etc.

pero no ecos de una voz real, que vibra y llega; ecos de unos ecos, representados en otros ecos [61]. Eso es todo.

Tal había de ser el término a que llegaría un gran talento que soñaba hacer teología y filosofía "methodo mathematica" [62].

## VII. La crítica de Des Bosses.

Pero por buena o por mala fortuna para Leibniz, entre sus numerosos corresponsales hubo uno, el jesuíta P. Des Bosses, objetante peligroso, hombre de "agudas objeciones" [63], en frase de Leibniz. No es preciso suponer que esta frase era una zalamería de Leibniz para halagar la vanidad del jesuíta. Basta leer las 75 largas cartas que se conservan de Leibniz dirigidas durante varios años (1706-1716) al P. Des Bosses [64], con las 57 respuestas que nos quedan de éste, para advertir que el P. Des Bosses con un mazo de hierro empezó a desmoronar el sistema de Leibniz.

En virtud de su mismo método racionalístico con que Leibniz había volatilizado los restos cartesianos del mundo geométrico, hundía ahora Des Bosses lo que Leibniz había creído término fijo de llegada.

El estilo de Leibniz en estas cartas no tiene la *pose* doctoral de otras veces; aquí habla confidencialmente con un amigo, expone una solución a sus objeciones, luego duda, se reafirma, vuelve a dudar y a insistir, teme haberse contradicho a sí mismo, cambia de parecer, conjetura una solución se esfuerza por salvar un último jirón de realidad.

La realidad del universo quedaba fija y definida en el sisma de Leibniz, aunque bien mermada, es verdad: un eco de otros ecos; pero, en fin, por lo menos quedaba la convicción de un sistema fijo: la extensión

---

[61] "Nil prohibet quin Echo possit esse fundamentum aliorum, praesertim si sit Echo originaria", carta a Des Bosses (29-II-1716), *Op.* II, p. 321; la substancia es "fons modificationum, licet per modum Echus", carta a Des Bosses (19-VIII-1715), *Op.* II, p. 312.

[62] Carta V (1-II-1697) a Burnet, *Op.* VI, p. 243; cfr. III, p. 499; en carta a Remond de Montmort (14-III-1714) se queja de que Locke aun siendo sutil y hábil "mais il ignorait la méthode des Mathématiciens", *Op.* II, p. 12.

[63] "Acutae solent esse objetiones tuae" le decía Leibniz en carta de 29-IV-1715. *Op.* II, p. 309; "Acutae sunt instantiae tuae" (19-VIII-1715). *Op.* II, p. 311. El P. Barthélemi Des Bosses nació en 1663 en Herve (Liège), murió en 1738, después de largo profesorado en Colonia. Entre otras obras, tradujo al latín la Teodicea de Leibniz (Francfort, 1719). (Cfr. Sommervogel, i. h. l.)

[64] Con todo, Blondel hace notar que la hipótesis y el nombre de "Vinculum Substantiale" empieza a aparecer con decisión sólo seis años después de iniciada la controversia con Des Bosses, el 5 de febrero de 1712 (Blondel, op. c. p., 25).

era un *phaenomenon* [65], que, semejantemente al espacio y tiempo, era un mero *orden* (lógico, por supuesto, o representativo, si se quiere) *de coexistencia o de sucesión* [66], no era la realidad metafísica (constituída sólo por las mónadas). "Cuanto al movimiento, lo que hay de real, es *la fuerza* o la potencia, es decir, lo que hay en el estado presente, que lleva consigo un cambio para el futuro. El resto no es más que fenómenos y relaciones" [67], dice Leibniz.

Entonces, para explicar la realidad del viviente, la realidad de nuestro cuerpo, había que suponer que nuestra mónada central o "yo" era *dominante* sobre la multitud de otras mónadas subordinadas.

Pero pinchó aquí precisamente la objeción de Des Bosses. Si la extensión es un mero *phaenomenon* sin realidad metafísica en cuanto extensión, y con ella también la acción física, el movimiento y todo lo que de ellos se deriva o les acompaña, ¿con qué derecho establece Leibniz como algo metafísico, que hay en el viviente una Mónada dominante y un agregado subordinado llamado cuerpo? Es una petición de principio puramente gratuita. Así como admite que la masa de los cuerpos inorgánicos es un mero agregado que, como fenómeno o apariencia se manifiesta algo "uno", pero cuya realidad es mera apariencia, como "el queso a veces consiste en una congerie de gusanos" [68], dice; asimismo habría que conceder que el viviente (como viviente, es decir, como cuerpo organizado) no es en sí ni cuerpo, ni organizado, sino un mero fenómeno aparencial; y entonces destruye su substancia, como la de los cuerpos extensos. Y aún más: admitido este presupuesto, si puede fallar de este modo la realidad circundante más propia e inmediata a su conciencia, ¿qué garantías tiene la substancia única que es la mónada para suponer que no está sola en el Universo para suponer que su misma realidad no es sino un mero sueño?

Leibniz entrevé el abismo e intenta dar un paso atrás firme: es algo que aparentemente choca y desquicia todo el marco de su sistema, pero

---

[65] Carta a Dangicourt (1716), *Op.* III, p. 499, "Je suis aussi d'opinion qu'à parler exactement *il n'y a point de substance etendue* [...] J'ai dit en quelques endroits (peut-être de la Théodicée, si je ne me trompe) que la *matiére* n'est qu'un *phénomène reglé et exact* qui ne trompe point, quand on prend garde aux regles de la raison. Les véritables substances ne sont que les substances simples, ou ce que j'appelle *Mónades*. Et je crois qu'il n'y a que des monades dans la nature, *le reste n'étant que les phénomènes qui en resultent*".

[66] "Nous concevons *l'étendue*, en concevant un ordre dans les coexistences; mais nous ne devons pas la concevoir, non plus que l'espace, à la façon d'une substance" contra Descartes, Clarke y Newton, carta de 1698, *Op.* II, p. 79; "C'est comme *le tems*, qui ne présente à l'esprit qu'un ordre dans les changemens" (ibid.).

[67] Ibid., p. 79.

[68] Carta a Bierlingo (12-VIII-1711), *Op.* V, p. 375.

inevitable, si no quiere volatilizarlo todo; dice que además de las mónadas hay algo que les da realidad, "ens realizans phaenomena" [69], "unio realis, realizans, vel potius substantializans phaenomena" [70].

Su noción de substancia se había esfumado entre sus mismas manos; le faltaba ya otra substancia que substancializase la substancia monádica: es lo que en las cartas a Des Bosses llama su "*vinculum substanciale*" repetidas veces.

Pero el hecho es que Des Bosses atacaba aun la realidad de este "vínculo"; porque si éste era en el fondo (por hipótesis) la última realidad, la substancia, ¿quién produce las mutaciones en el mismo cuerpo? Ya no será la substancia, es decir, la fuerza, sino la substancia de su substancia, de la cual luego diríamos lo mismo, sin encontrar, en definitiva, nada firme [71].

Si Leibniz identificaba antes la substancia con la "fuerza", ¿por qué establece ahora como substancia (o substancial, es decir, constitutivo de la substancia) esto que no es fuerza? ¿Por la razón alegada tantas veces por Leibniz de que, de lo contrario, caemos en un mundo de meros fenómenos? Bien está la razón para todo hombre sensato que quiere evitar la caída en un absurdo nihilismo total; pero otro racionalista dirá "caigamos", quitemos este "vínculo inoperante, pasivo, escondido, gratuito; y se convertirá en lo que fué Kant, o poco menos.

Ha habido historiadores alemanes y franceses que han querido quitar importancia a este hondo problema leibniziano del "vinculum substantiale"; y han supuesto como cosa probada que era una respuesta engañosa para burlarse y deshacerse de Des Bosses o para aplacarle, como hizo Leibniz en una carta con Pfaff, a propósito de la teodicea; otros alegan motivos parecidos, porque la hipótesis leibniziana del "vinculum substantiale" contradice demasiado abiertamente, dicen, todo el armazón de su sistema; tales Erdmann, Kahle, Secrétan, Hartenstein, Lachelier, Kuno Fischer, Ritter, Zimmermann, Zeller, Windelband [72].

A pesar del prestigio de tales nombres, me parece imposible que

---

[69] Carta a Des Bosses (24-I-1713), *Op.* II, p. 305.

[70] Carta a Des Bosses (29-IV-1715). *Op.* II, p. 309.

[71] Carta a Des Boses (29-IV-1715), *Op.* II, p. 309. Léase toda la respuesta de Leibniz a Des Bosses. Des Bosses le arguye "substantiale enim [...] statuis esse virtutem sive principium actionis, quod non videtur convenire reali illo vinculo, cujus modificationes se habent instar Echus" en carta a Leibniz desde Colonia (20-VII-1715). *Janet*, o. c., vol. II, p. 588.

[72] BLONDEL M., *Une énigme historique, le "Vinculum Substantiale"*, etc., p. 16, cita esta lista de historiadores que él impugna. Siguen la interpretación de Blondel por lo menos en parte JOLIVET, op. c. p. 161-163; MARECHAL, *Précis d'Histoire*, p. 167, número 94.

quien dice esto haya leído despacio las 75 cartas de Leibniz, tan largas a veces que, reunidas, forman un verdadero tratado; las cuales, escritas no en una sola ocasión (como pasó con Pfaff), sino durante el transcurso de diez años, y en un ambiente de esfuerzo visible para responder, coordinar, relacionar este punto difícil con todo su sistema, hacen imposible, digo, suponer tales circunstancias en un plan de broma o por una veleidad ocasional de conciliación engañosa...

Otros han querido reducir el "vinculum substantiale" al equivalente de un "modo" físico suareziano [73], como lo entendía el mismo Des Bosses [74], que, como nota Blondel, no llegó a vislumbrar todas las consecuencias de sus propias objeciones.

Blondel en su tesis *De Vinculo Substantiali* ha hecho ver también muy acertadamente que el problema que ahí está en juego es mucho más serio que todo esto.

Con todo, no importan para el fin que ahora pretendemos; no vamos a repetir las pruebas que aporta Blondel, porque tampoco nos apoyaremos en su tesis.

Aun suponiendo que Leibniz, al construir positivamente su hipótesis del "vínculo" no pretendiese hablar en serio; pero, por lo menos, es innegable que, apremiado por las objeciones de Des Bosses, confiesa los abismos que se abren a sus pies, porque no puede menos ante la evidencia de las objeciones; y esto lo ve todo el mundo. Pues bien, esto nos basta: recoger algunas de las muchas confesiones, a veces medio veladas, a veces manifiestas en Leibniz sobre el término a que le lleva su noción primitiva de substancia. Dése la importancia que se quiera a su solución positiva.

Leibniz, desde luego, sin ser católico (pertenecía a la confesión de Augsburgo) era sumamente conciliador, maleable y especialmente delicado en no molestar la conciencia y las convicciones de los católicos. Ahora

---

[73] Cfr. BOEHM, A.: *Le Vinculum Substantiale chez Leibniz, une enigme historique et sa solution*, Rev. des Sciencies relig. XVI (1936), 145, 318-343; XVIII (1937), 144-167; XXVIII (1938), 1-19.

[74] Se ve que el problema inquietaba hondamente a Des Boses, no sólo por todo lo que nos dice en su correspondencia con Leibniz, sino porque en una carta fechada en Colonia en 1735 (diecinueve años después de la muerte de Leibniz) hablaba aún del plan de su obra *Clavis Lycaei*, en estos términos: "Ce sera un traité de Métaphysique que j'espere de publier bientôt si Dieu me conserve la vie et un peu de santé. Mon but principal est de prouver deux choses: 1.° Que la matière est une chose distinguée de l'etendue. 2.° qu'il y a une distinction plus que *modale* et par consequent *reelle* entre la matiere et les formes corporelles primitives..." (SOMMERVOGEL, *Bibliotheque*, I, p. 1858). Recuérdese que en toda la controversia con Leibniz Des Bosses tendía a conceder al Vinculum (o sea a la unión de las formas con la materia) un carácter meramente modal, mientras que Leibniz le tributaba un aspecto substancial o, mejor dicho, de substancia (fuera de la mentalidad leibniziana, pueden admitirse modos substanciales, como es claro).

bien, supuesto el dogma de la Transubstanciación Eucarística, ¿cómo podría *explicarse* filosóficamente? No se trata entre Leibniz y Des Bosses de la admisión o no admisión del dogma; éste se daba por supuesto; sólo aparece la cuestión de la explicación filosófica.

Des Bosses se contentaba con suponer "accidentes absolutos"; Leibniz, que los miró siempre con ojeriza, como es natural [75], lo mismo que los "modos" y las substancias incompletas [76], y se comprende, se mostraba más apremiado para dar una solución, porque si el constitutivo del viviente, como tal, no era metafísico, ¿cómo podía hablarse de la presencia o de la ausencia de un cuerpo? Leibniz varió las respuestas y teorías, pero con frecuencia supone que el constitutivo último de la substancia es el "vinculum substantiale", el cual estaría en la Eucaristía, aun desapareciendo las mónadas de la substancia del pan, o viceversa, permanecerían las mónadas destruyéndose el "vínculo substancial" [77]. En todo caso suponía que los cuerpos de los vivientes, como tales, debían ser "res" (en el sentido ontológico) "nam et phaenomena sunt realia" [78]. De lo contrario, ¿qué realidad podría tributarse a los fenómenos si no les respondía como fundamento nada ontológico? Y con todo, en el supuesto de la Eucaristía, Leibniz se encontraba embarazado singularmente para dar una explicación y aun para negar la paridad con toda la realidad corpórea de los vivientes.

---

[75] Carta de Des Bosses (20-IX-1712), *Op.* II, p. 301; y en carta (24-I-1713) diversa dice: "Vinculum, quod substantiam compositam facit, nolim appellare accidens absolutum, quia mihi omne absolutum est substantiale. Quod si accidens inde facere velis, iis erit de nomine, incongrua tamen locutio erit, substantiam compositam per accidentalia constitui [...] *Nolim enim Ens realizans phaenomena* distinguere a *vinculo substantiali* [...]. Haec duo enim ["realizar" o dar realidad a los fenómenos y "ser substancia"] *mihi revera sunt idem*", es decir, que ahora para Leibniz la substancia ya no es definida como fuerza, sino como "lo que da realidad a los fenómenos", *Op.* II, página 305; y en carta de 15-III-1712, *Op.* II, p. 295, dice de los accidentes absolutos, o sea no-modales, "quae parum capio", como es obvio.

[76] Carta 23-VIII-1713: "Si admittimus substantias corporeas [in viventibus] seu aliquid substantiale praeter Monades, ita ut corpora non sint mera Pheanomena, necesse est vincula subtantialia non esse meros *modos* monadum. Praeterea si vinculum subtantiale sit *accidens*, seu *modus*, non poterit esse simul in pluribus subjectis, et proinde nullum revera dabitur vinculum substantiale plurium Monadum [...] et ita rursus corpora mera erunt phaenomena", *Op.* II, p. 306, es decir, no habrá motivo ninguno para distinguir *ontológicamente* el viviente del no-viviente; y, por tanto, ni todo lo que Leibniz supone en conexión con esto.

[77] Carta (24-I-1713), *Op.* II, p. 305.

[78] "Recte tuemur corpora [viventia] esse res, nam et phaenomena sunt realia. Sed si quis tueri velit corpora esse substantias, indigebit, credo, novo quodam principio unionis realis", es decir, "Vinculo substancial", carta (15-III-1715), *Op.* II, página 308. Es decir, así como la materia prima (resistencia, extensión) y la entelequia (principio activo) forman el alma o mónada substancial simple, así la masa (agregado fenoménico de mónadas), en cuanto agregado, y la mónada dominante, si se les añade el "vínculo", serían la substancia compuesta o viviente (cfr. Carta del 30-IV-1709, *Op.* II, p. 285).

De aquí las innumerables veces en que Leibniz repite que sin este "vínculo substancial" va a dar en un conjunto de meros fenómenos [79], aun para los vivientes [80] lo cual también haría tambalearse la misma realidad monádica, cuyas propiedades las había fundado en la realidad ontológica del viviente.

Aquí las expresiones de Leibniz son rayanas al fenomenismo y al solipsismo. Recojamos algunas: "No habría ningún engaño en las criaturas racionales, aunque a sus fenómenos no respondiesen [realmente otras mónadas o substancias] enteramente fuera de ellas y exactamente, más aún, *aunque nada hubiese;* como si una inteligencia *estuviese sola,* porque *todo sucedería como si existiesen todas las otras*" [81].

A esto contesta Des Bosses que podemos juzgar que "existen criaturas distintas de nosotros, no sólo con una mera "probabilidad", como pretendía Leibniz; y después de una fuerte argumentación, continúa: "Aquellas mónadas, que por propio impulso y sin influjo físico de una en otra tienen todas sus modificaciones, parece que son establecidas gratuitamente, como gratuitamente se pondría alguna *cualidad* escolástica, cuya naturaleza fuese ser producida y producir todos los efectos, por ejemplo, el calor, independientemente del mecanismo y concurso de los otros cuerpos ambientes, de las cuales cualidades los filósofos recientes [alusión a Descartes y ¡al mismo Leibniz!] hacen mofa" [82].

Y Leibniz no lo niega: "Con gran *verosimilitud* juzgamos que no estamos solos"; más aún, "*aunque los cuerpos no fuesen substancia,* no obs-

---

[79] Cfr. carta (26-V-1712), *Op.* II, p. 297: "Itaque si secundum hypotheses vestras, vincula subtantialia corporum organicorum, seu *per se* unorum, in pane, et vino inclusorum, à Deo tollantur, relictis monadibus, et phaenomenis; accidentia panis, et vini [in Eucharistia] supererunt, sed tamquam phaenomena, non illusione quadam sed *ita ut fierit ubique, si nulla in natura essent vincula substantialia*", carta (19-VIII-1715), *Op.* II, p. 312; carta (13-I-1716), *Op.* II, p. 317. Más aún, para explicar el *continuo,* dado que Leibniz no admite su formación por adición de puntos inextensos (cfr. 29-V-1716, *Op.* II, p. 322; ibide., p. 320, "si solae monades essent substantiae, alterutrum necessarium esset, aut corpora esse mere phaenomena; aut continuum oriri ex punctis, quod absurdum esse constat. Continuitas realis non nisi a vinculo substantiali oriri potest").

[80] "Caeterum non opus erit poni [vic. subst.] nisi in corporibus quae habent *Monadem dominatem* [es decir, en los vivientes], seu quae sunt unum *per se,* ut organica, et huic [Vinculum subst.] semper adhaerebit Monadi", carta (29-IV-1715), *Op.* II, p. 310; porque "les choses matérielles en elles-mêmes ne sont que des phénomenes bien réglés", en carta a Remond de Montmort (14-III-1713), *Op.* V, p. 11; cfr. ibid, p. 19; es decir, entiende por "fenómenos bien regulados" (a que se reducen todos los cuerpos inorgánicos, y también los orgánicos si no hubiese en estos últimos vínculo) "Iris, aut imago in speculo, verbo, *somnia continuata perfecte congruentia sibi ipsis; in hoc uno consisteret horum phaenomenorum realitas*" (carta del 15-II-1712, *Op.* II, p. 295).

[81] Carta a Des Bosses (29-IV-1715), *Op.* II, p. 310.

[82] Carta de Des Bosses a Leibniz (20-VII-1715), *Janet,* o. c., vol. 2, p. 590.

tante todos los hombres estarían inclinados a juzgar que los cuerpos son substancia, como todos están inclinados a juzgar que la tierra está quieta, aunque realmente se mueva" [83].

Y, finalmente, en una de sus últimas cartas (29 de mayo de 1716), de gran contenido filosófico, a Des Bosses, claramente no niega el solipsismo *por evidencia sistemática o filosófica*, sino (dice) "quia nulla apparet privilegii pro uno ratio". Más aún, "*ni podrás convencer a otro por la razón si se empeña en que existe él solo, y que los otros distintos sólo son soñados*" [84].

Desde luego si la substancia queda reducida a "vínculo" invisible, inoperante, inmutable, extraño a la realidad, afirmado con inconsecuencia, no faltará quien prefiera caer en un mundo de puros sueños; bastará que en vez de poner estos sueños o fenómenos objetivos (como Leibniz) los establezca como productos de formas "a priori", ahondando aún más la distancia entre apariencia y realidad, éste sería el kantismo, o mejor, las consecuencias inevitables del kantismo, que también es inestable y va a desembocar en un solipsismo absurdo.

Este es el término lógico a que debía de llegar, como llegó, el leibnizianismo como herencia de Descartes: a un sistema impotente para rechazar la consecuencia kantiana.

No había de pasar mucho tiempo sin que otro racionalista más radical y consecuente pusiese las premisas de las que lógicamente los modernos idealistas ven que se llega, sin poder evitarlo, al solipsismo [85] "*yo sólo* y ningún otro *yo* en el mundo", que es el absurdo mayor de la filosofía moderna.

Nuestro modo de filosofar es radicalmente diverso. Usamos la razón y sus conceptos, sí, pero sabemos que son limitados, análogos; y, por lo mismo, no negamos los complejos aspectos de la realidad, cuya existencia, por una parte, es evidente, pero cuya explicación no puede darse a

---

[83] Carta de Leibniz a Des Bosses (19-VIII-1715), *Op.* II, p. 311.

[84] Carta de Leibniz a Des Bosses (29-V-1716), *Op.* II, p. 319.

[85] Véase la magnífica obra de ETCHEVERY, A.: *L'idéalisme français contemporain*, Paris, 1934, liv. II, chap. III, *La pluralité des consciencies et la Pensée absolue*, § 1, p. 224 y ss., especialmente las interesantes objeciones de Cresson contra los idealistas absolutos al estilo de Brunschvicg. En la p. 228 cita a M. DARLON: "Le moment critique est de toute évidence le passage de la théorie de *la* Monade, à celle *des* Monades ou à la Monadologie. On se sent alors, comme l'a éprouvé Leibniz, *rejeté en pleine mer*. Et, en effet, s'il y a seulement deux sujets pensants dans le Monde et s'ils communiquent l'un avec l'autre, les voies de communication sont en dehors de la pensée de chacun d'eux, puisqu'elles sont *entre* eux. L'idéalisme radical est mis au rouet par la pluralité des consciences". Pero también inversamente, el absurdo del idealismo radical hace tambalearse estas posiciones racionalísticas de las que lógicamente se derivó. Muchas sugerencias a propósito del matematismo de Leibniz en BRUNSCHVICG, A.: *Les étapes de la Philosophie Mathématique*. París, 1912.

*nuestro nivel* con la claridad diáfana del "Urgrund" con que se plantearía un sistema de ecuaciones.

Nuestra noción de substancia, consecuentemente, no se coarta sólo a la de *acto;* también se atribuye al ser en parte actual, en parte potencial; es decir, al *sujeto permanente de modificaciones o actuaciones;* por tanto, en parte deficiente, análogo, sólo en vías de realización.

Unicamente en el límite, a otro nivel, se da este ideal de la razón humana, de la perfecta adecuación del Ser y del Pensar, o del Tender y del Poseer, porque este Ser es, a la vez, la Verdad Infinita y el Infinito Bien.

Es la Gran Integral, la *S* acogedora en amplio gesto de abrazo que integra y da sentido a estos pequeños incrementos diferenciales que somos los hombres.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

*Sarriá (Barcelona).*

# UNA NUEVA TEORIA EVOLUCIONISTA:

## Evolucionismo Regresionista

### I. Génesis histórica.

La idea platónica de la jerarquía cosmológica, renovada por Leibniz con un sentido evolucionístico-filosófico y concretada por C. Bonnet en un escala de seres ascendentes en perfección, desde las partículas materiales más finas, pasando por los minerales, vegetales, animales y hombres, hasta llegar a los mismos ángeles, había cundido de tal suerte en las mentes de filósofos y naturalistas del siglo XVIII, que "a principios del siglo XIX todo el mundo usaba las palabras gradación, transición, *evolución, progreso*" [1]. Durante el siglo XIX, *el siglo del progreso, el siglo de la evolución,* ese concepto prosiguió, como astro en ascensión, elevándose y difundiendo su luz más y más en el mundo filosófico, científico y aun vulgar.

Se comprende, pues, fácilmente que el *evolucionismo biológico,* nacido en el siglo XIX, con el fomento de ese ambiente ideológico y las sugerencias de una biología incipiente, enfocara la concepción trasformística del mundo orgánico en sentido progresivista. La originalidad de esta concepción estuvo en la transformación de aquel *idealismo,* más o menos *estático,* de la jerarquía platónico-leibniziana en un *realismo genésico.*

Lamarck, iniciador sistemático de esta transformación, manifiesta bien claramente esa idea progresivista respecto al mundo orgánico y la conciencia que tenía de la modalidad genésico-realista, añadida por él, en general, en todo su sistema transformístico y, en particular, en los siguientes pasajes:

"Hace ya mucho tiempo que se viene pensando en la existencia de una como escala o cadena graduada entre los cuerpos dotados de

[1] Radl, E.: *Historia de las teorías biológicas.* Trad. españ. 1931, t. II, p. 41.

vida..." [2]. "Sin embargo, lo diré sin temor, nuestras distribuciones generales de los animales han recibido, hasta el presente, una disposición inversa al orden mismo seguido por la naturaleza al dar, sucesivamente, existencia a sus producciones vivientes; así, procediendo conforme al uso, de lo más compuesto a lo más simple, hacemos más difícil de entender los progresos en la composición de la organización y nos ponemos en situación de avistar, menos fácilmente, sea las causas de esos progresos, sea las que las interrumpen aquí y allá..." [3].

DARWIN concluye la exposición y fundamentación de su teoría con estas casi románticas ideas progresivistas sobre el mundo orgánico: "De donde podemos mirar con cierta confianza hacia un seguro porvenir de gran duración. Y como la selección natural trabaja sólo por y para el bien de cada ser..., todas las cualidades corpóreas y mentales tenderán a progresar hacia la perfección...

"... Hay grandeza en esta manera de ver la vida, con sus diversas potencias, inspirada primitivamente por el Creador en algunas formas o en una sola y que, mientras este planeta ha ido girando conforme a la ley fija de la gravedad, se ha ido desenvolviendo, a partir de tan sencillo comienzo, en infinitas formas cada vez más hermosas y más maravillosas" [4].

Si no más original, sí más entrañablemente había concebido esta idea de progreso universal del mundo biológico la mente del más entusiasta, por no decir del más fanático, divulgador del transformismo, E. HAEKEL, quien la concretó, temerariamente, en su célebre escala de etapas orgánicas, que comienza por la simplicísima *monera* y remata en al *Homo sapiens*.

Se puede decir que, con Haekel, la idea de progreso transformístico, universal, ilimitado e incontenible, alcanzó su apogeo, culminando así la primera etapa psicológica del transformismo, calificable de juvenil, entusiasta, irreflexiva. Sin embargo, la esencia misma del darwinismo y varios hechos en que se apoyaba, más los aducidos por la Paleontología y Morfología comparada, hicieron, ya en los tiempos de Haeckel, la fase de la precaución, que llegó a convertirse en vacilación más o menos extensa y ha terminado en la del pesimismo retrogradista o regresivista respecto a la evolución del mundo biológico. Efectivamente, ya el mismo Darwin reparó en la regresión de órganos, los *rudimentarios*, y de organismos enteros, los *parásitos;* en nombre de la Paleontología levantó la

---

[2] LAMARCK: *Philosophie Zoologique*. Schleicher, 1907, p. XXXV.
[3] LAMARCK: *Philosophie Zoologique*. Schleicher, 1907, pp. 230-231.
[4] DARWIN, C.: *The origin of species*. J. Murray, 1901, p. 403.

voz antiprogresista, ya en 1863, O. VOLGER, observando que incluso las rocas primitivas contienen organismos de formas más avanzadas que las aparecidas posteriormente; y en 1875, el naturalista DOHRN se atrevió a intentar demostrar que los peces inferiores, los celentéreos y los protozoos provenían de formas superiores. En realidad, la Palentología de entonces y de después justificaba tales modos de ver degenerativistas, al ir extrayendo de las capas geológicas inferiores mundos de formas orgánicas florentísimas venidas a menos o extinguidas en las capas superiores, y la Morfología confirmaba y siguió corroborando tales perspectivas, al constatar anomalías, homologías, rudimentos, degeneraciones filéticas, etc.

A estas observaciones añadió las suyas la Embriología, primero por boca de von Baer, luego por la de Köiliker, His, etc., respecto a vacilaciones, rodeos, retrocesos, ontogenésico-filogenésicos, y luego la Psicología experimental y la Antropología, tanto la general como la etnológica.

Así se vino a dar en la fase del pesimismo transformista que aqueja desde hace algún tiempo a no pocos biólogos. Entre ellos, v. gr., R. Anthony, en 1930, proponía en la revista *L'Anthropologie* la cuestión siguiente: "¿Es la evolución una marcha progresiva, como lo han afirmado acordemente los evolucionistas de todos los tiempos, incluso Lamarck"? A la que él mismo responde que ni el espíritu científico ni los hechos "autorizan tal conclusión". Después de razonar algo filosóficamente esta su negativa, concluye: "Lo que sí se puede constatar, en el transcurso de la evolución, es un progreso, no de conjunto y en el sentido absoluto del término, sino en la sucesión de las formas derivadas unas de otras, un progreso respecto a ciertas condiciones determinadas, cuando éstas se mantienen constantes, progreso expresado por la llamada especialización progresiva..., que conduce, primero, a una simplificación orgánica, luego, a la extinción de las formas... Por eso es probable que, por la acción de las causas naturales, la evolución deba terminar algún día en la destrucción de la vida sobre nuestro planeta" [5]

Con idéntico pesimismo se expresaba hace sólo seis años el naturalista francés DECUGIS, en un volumen titulado *El envejecimiento del mundo viviente*, todo él ocupado en acentuar la decadencia del mundo orgánico: "La decadencia fisiológica, el embrutecimiento y la extinción, ya consumada o próxima, de las especies degeneradas, no se presentan ya como fenómenos excepcionales, sino como procesos muy generalizados que afectan al conjunto, tal vez, de la vida orgánica" [6].

[5] ANTHONY, R.: *L'Anthropologie*, t. 40, (1930), pp. 259-265.
[6] DECUGIS: *Le viellissement du monde vivant*, 1941, p. 58.

A estos datos positivos de regresión orgánica se ha sobrepuesto la crisis especulativa del transformismo clásico, iniciada hace tiempo, pero agravada últimamente de suerte que "en la *Encyclopédie française*, al fin del tomo V, publicado en 1938, y en el que se exponen por sabios evolucionistas, bajo el patronazgo de M. de Monzie, todas las teorías actualmente enseñadas, *P. Lemoine*, antiguo director del Muséum y profesor del mismo, concluye: "El tomo V de la Enciclopedia francesa señalará, ciertamente, una fecha en la historia de nuestras ideas sobre la evolución..." De su lectura salta la conclusión de que esta teoría está en vísperas de ser abandonada...

De esa exposición resulta que la teoría de la evolución es imposible. Pese a las apariencias, en el fondo nadie cree ya en ella, diciéndose, sin dar importancia a la expresión "evolución" para significar "encadenamiento", o "más evolucionados", "menos evolucionados", en el sentido de "más perfeccionados", menos perfeccionados", porque es éste un *lenguaje convencional*, admitido y casi obligado en el mundo científico.

La evolución es una especie de dogma en el que sus sacerdotes ya no creen, pero que ellos mantienen para su pueblo. Esto hay que tener el valor de decirlo para que los hombres de la generación futura orienten sus investigaciones de otro modo" [7].

"Aun pensando que el parecer de P. Lemoine es demasiado absoluto, y que aun hay entre los sabios numerosos evolucionistas convencidísimos, se ha de constatar actualmente una grave crisis del transformismo" [8].

Así, pues, el famoso "*Cône de la vie*" del *Palais de la Decouverte*, en París, síntesis concreta del transformismo progresista, *sólo artificialmente* ha mantenido y sigue manteniendo su equilibrio inestable asentándose sobre su vértice, el *viviente unicelular*, y expandiéndose en el vacío a lo alto y a lo ancho del mundo orgánico derivado de aquél.

Más todavía; la ciencia no sólo se declara incapaz de probar convincentemente la evolución universal progresiva del mundo orgánico, mientras, por otro lado, aduce indicios claros de retroceso evolutivo considerable en el tiempo y en el espacio sino que, además, cada vez retrotrae más en la lejanía de los pasados tiempos geológicos la aparición y florecimiento de los organismos más perfectos.

Por otra parte, la filosofía finalística se ve mal para explicar, en la hipótesis de un creacionismo fijista, tanto decaimiento y creciente desconcierto en el mundo biológico.

---

[7] LEMOINE, P.: *Encyclopedie française*. París, 1937, t. V, pp. 5-82-3 y 5-82-8.
[8] SALET, G., et LAFONT, L.: *L'évolution régressive*. 1943, pp. 19-20.

Finalmente, el dogma católico y las antiquísimas tradiciones de los pueblos históricamente más antiguos nos hablan de una edad de oro, de una edad paradisíaca de los seres vivientes.

Estos datos de la ciencia biológica, de la filosofía y de la tradición son los que han sugerido la nueva forma de evolucionismo que vamos a presentar a los lectores de PENSAMIENTO.

## II. AUTORES.

Son autores de esta nueva teoría evolucionista los Sres. G. SALET y L. LAFONT, antiguos alumnos de la *Ecole Polytechnique* parisina, título, por sí solo, comendaticio de la capacidad intelectual y preparación científica de estos naturalistas. De hecho, en el desarrollo de su hipótesis dan muestras de vastos y profundos conocimientos geológicos y paleontológicos y de no escasos escriturísticos y teológicos, no ocurriendo lo mismo con los biológos y, menos aún, con los filosóficos.

## III. OBRA FUNDAMENTAL.

Desarrollan su teoría los Sres. Salet y Lafont en un volumen titulado *L'évolution régressive* [9] y compuesto de cinco *partes*: En la *preliminar* (pp. 7-50) *tratan de justificar* su iniciativa de crear *esta nueva teoría* evolucionista; en la *primera* (pp. 53-70) exponen su *contenido ideológico;* en la *segunda* (pp. 73-165) aducen las *pruebas;* en la *tercera* (pp. 169-190) explican el *mecanismo* de la evolución regresiva; en la *cuarta* (páginas 193-295) se remontan a *consideraciones teológicas* a propósito de la teoría.

## IV. JUSTIFICACIÓN DE ESTE NUEVO INTENTO EVOLUCIONISTA.

En la introducción a este estudio hemos apuntado, por nuestra cuenta, la raíz psicológica e históricamente profunda de este nuevo modo de concebir la evolución del mundo orgánico. Los autores, por su parte, en la parte preliminar, nos revelan las causas lógicas inmediatas que les

[9] SALET, G., et LAFONT, L.: *L'évolution régressive*. 1 vol., 312 p. 14 × 22 cm. Aux Editions Franciscaines. París, 1943.

N. B.—En las citas que hagamos de esta obra daremos sólo la página de ella en que se encuentran.

indujeron a idear y proponer esa concepción, exponiendo, sucesivamente, los *hechos*, relativos a la evolución de los vivientes, las *explicaciones* científicas y filosóficas de esos hechos, la *insuficiencia* de esas explicaciones y la *posición de la Iglesia* respecto a ellas.

a) *Los hechos.*—"Las ciencias que han conducido a la hipótesis sobre el origen y la evolución de la vida, son, principalmente, la Geología, la Paleontología y la Biología" (p. 7).

I) La *Geología* y la *Paleontología* "nos permiten considerar, fuera *de toda hipótesis*, como conclusiones logradas, las siguientes: 1) Los fósiles de las diversas eras geológicas corresponden, en general, a una flora y a una fauna *sensiblemente diferentes* de las existentes en nuestros días. Sin embargo, se conocen tipos que, por decirlo así, no han cambiado desde las épocas más antiguas, v. gr., los *nautilos*, las *lingulas*, los *escorpiones*. 2) Los fósiles más antiguos son animales casi tan complejos como los actuales. 3) Los fósiles de una especie aparecen, en general, "bruscamente"... 4) En los terrenos posteriores a aquel que corresponde a la aparición de los fósiles de una especie se pueden, frecuentemente, seguir modificaciones continuas de los representantes de esa especie... 5) Las series de formas constituídas por los paleontólogos... forman grupos entre los que no se ha encontrado relación alguna... 6) Considerando el conjunto de los fósiles de una de las cuatro grandes eras, se puede constatar, a grandes rasgos, desde el punto de vista de su constitución general, un progreso respecto a los fósiles de la era precedente o, por lo menos, una mayor complejidad" (pp. 10-11).

II) *La Biología*, por su parte, presenta estas conclusiones esenciales: 1) "Entre las innumerables formas vivientes existen semejanzas y diferencias que las acercan o las alejan entre sí y han conducido a clasificarlas en diversos grupos jerarquizados, diferenciándose mutuamente los grupos superiores (v. gr.: tipos, clases) por caracteres morfológicos esenciales... 2) Los seres vivientes, colocados en condiciones biológicas, generalmente se modifican. 3) Sin embargo, las modificaciones así *adquiridas* por el individuo al influjo de una causa exterior, no parecen transmitirse hereditariamente...; al contrario de las mutaciones de factores internos y que no son adaptaciones al ambiente, las cuales se muestran total e inmediatamente hereditarias. 4) Trátese de modificaciones o de mutaciones, los caracteres específicos del ser y su organización sistemática en modo alguno son modificados..." (pp. 14-15).

*b*) Las *explicaciones científicas* de los hechos precedentes se han concentrado en torno a los siguientes sistemas: *fijismo*, migracionista o recreacionista; *transformismo*, lamarckista, darwinista o mutacionista. El

fijismo pretende explicar la permanencia geológica de las formas inmodificadas desde su aparición sobre la Tierra, por su inmutabilidad esencial misma y la renovación de floras y faunas por catastróficas destrucciones geológicas seguidas de repoblaciones debidas, según CUVIER, a la expansión de los vivientes remanentes, en territorios reducidos, tras cada catástrofe (fijismo migracionista), y, según D'Orbigny, a tantas creaciones reconstructoras cuantas catástrofes destructoras (fijismo recreacionista); el transformismo niega esa persistencia morfológica para el conjunto del mundo orgánico, y atribuye la supuesta modificación de las formas a reacciones al ambiente (lamarckismo), a selección natural (darwinismo), a mutaciones (mutacionismo).

Estas explicaciones científicas se fundan, más o menos conscientemente, en bases *filosóficas*, subyacentes a las científicas, como lo advierte YVES DELAGE, para el transformismo: "Yo estoy absolutamente convencido de que se es o no se es transformista, no por razones sacadas de la Historia Natural, sino en razón de sus opiniones filosóficas" [10].

Tres son las ideas filosóficas fundamentales en la interpretación del mundo biológico bajo un aspecto histórico: dos opuestas entre sí, *finalismo* y *casualismo*, una conciliable con ambas, *progresismo*. El *finalismo* funda el origen y despliegue geológico de las formas orgánicas en *causas finales* pretendidas inmediata, intrínseca, inconsciente e involuntariamente, mediante principios supramecánicos, por los organismos mismos, última, extrínseca, consciente y voluntariamente por la causa eficiente intelectual de ellos, el Creador; el *casualismo* en *causas meramente eficientes*, de efecto no previamente pretendido, sino resultante *al azar* venturoso, sin intervención de causa inteligente coordenatriz. El *progresismo* filogenésico, o sea la idea de la formación de las formas biológicas a partir de algunas muy simples por creciente complicación orgánica a lo largo de los tiempos geológicos, aunque es más conciliable con el finalismo que con el casualismo; pero como a éste le es más necesario que a aquél, se le ha casi apropiado a manera de prejuicio axiomático fundamental (véase su origen y evolución en la introducción: *Génesis Histórica*).

c) *La insuficiencia de esas explicaciones* científicas y filosóficas se insinúa ya, en general, por la persistencia histórica de su discordia y se patentiza con las siguientes observaciones sobre cada una en particular: La reacción lamarckiana a la estimulación ambiental no crea sino, a lo sumo, modificaciones *accidentales, no heredables;* la selección *darwinia-*

[10] DELAGE, Y.: *L'Hérédité et les grandes problémes de la Biologie générale*, 1903, página 204.

*na* es de efecto *meramente conservativo;* las *mutaciones,* además de ser *accesorias,* actúan sin rumbo fijo, por lo que no explican el de la transformación filogenésica en su conjunto; en fin, *el mismo hecho* de la transformación monofilética progresiva se ve desamparado del testimonio, antiguamente tenido por convincente, de la Embriología (ley biogenésica), Morfología comparada (órganos rudimentarios) y Paleontología (formas intermedias). Por otra parte, el fijismo migracionista y recreacionista caen por su base al faltarles la de la existencia real de catástrofes geológicas con las características requeridas para la explicación filogenésica del mundo orgánico. Finalmente, el *casualismo* es radicalmente incapaz de explicar la ordenada y compleja formación de las formas vivientes, y el *finalismo* no da razón satisfactoria de todos los fenómenos orgánicos, ya que, "como lo indica Bergson, la finalidad no se muestra ni general ni absoluta, observándose, a la vez, orden y desorden..., de tal suerte que Bergson tiene la impresión de que en la evolución, la Naturaleza tantea, tienta, hace experiencias, de las que algunas no terminan en nada. Hay finalidad, sí, pero ¡qué incompleta y parcial!" (p. 41).

¿Qué actitud ideológica tomar ante estas perplejidades científicas y filosóficas? Antes de decidirnos, veamos la adoptada por la opinión teológica.

d) *Posición de la Iglesia.*

1) *Actitud de los pensadores católicos.*—"Algunos católicos, constatando las consecuencias nefastas de las hipótesis transformistas, las refutan y las recusan, sin proponer, por otra parte, teoría científica más satisfactoria, esperando que la ciencia elabore nuevas hipótesis, que, más próximas a la verdad, se avengan mejor con el dogma. Otros, mucho más numerosos, intentan conciliar el transformismo y la fe, "moderándole" o "mitigándole" [11] mediante la introducción en él de su creencia "creacionista" y de su concepción finalista, es decir, admitiendo que los seres vivientes, en virtud de una causalidad general establecida por Dios, provienen, por evolución, de uno o varios seres primitivos procedentes de un acto creador; más aún, llegando algunas obras de enseñanza a conceder que el acto creador se habría podido limitar a la materia inorgánica" (p. 44). "No está prohibido suponer, por muy improbable que sea la hipótesis, que el mundo animal y el mundo vegetal derivan de una estirpe común, y ni siquiera que los seres vivientes provienen, por evolución natural, de la materia inorgánica" [12]. "Se puede decir que, bajo el

[11] BOULANGER, A.: *La Doctrine Catholique,* 1936, p. 84.

[12] VAN HOVE, Dr. en Teología y profesor en el Seminario Mayor de Malinas, en *Apologetique,* 1939, p. 1.220.

nombre eufémico de *evolucionismo espiritualista moderado*, el transformismo ha adquirido derecho de ciudadanía en ciertos ambientes teológicos, y que, bajo esa forma atenuada y tolerante, penetra hasta en los seminarios" (p. 45).

2) *Actitud de la Iglesia docente.*—"Nada ha sido definido "ex cathedra" sobre la cuestión del transformismo; pero, a través de su "magisterio ordinario", la Iglesia ha actuado varias veces en el sentido de la tradición con una continuidad notable. En 1895 el Santo Oficio condenó la obra titulada *L'Evolution restreinte aux espèces organiques*, en las que el R. P. Leroy sostenía que el cuerpo humano habría salido de un cuerpo animal, llegado naturalmente a ser apto para recibir un alma humana. Otro teólogo, el R. P. Zahm, hubo de retirar de la circulación, por imposición del Santo Oficio, una obra en la que proponía la misma hipótesis, y el obispo de Cremona, que se había adherido a esa teoría, hubo de retractarse por carta del 22 de octubre de 1898. Desde entonces no parece se hayan pronunciado condenas semejantes; pero la enseñanza de la Iglesia parece seguir orientada en ese sentido" (pp. 45-46).

3) *Actitud del dogma.*—"El transformismo materialista, que excluye toda intervención de una causa extracósmica para explicar el origen y la evolución del mundo es, evidentemente, incompatible con el dogma de la creación...

Si se admite un acto creador inicial (con tal de prescindir de los problemas relativos al hombre), la hipótesis transformista se sitúa en un terreno ajeno al dogma propiamente dicho y parece poder ser aceptada por los católicos, ya que no existe proposición dogmática que se oponga a la hipótesis de una naturaleza creada por Dios y dotada por El de fuerzas evolutivas que explicarían: primero, el paso del estado inorgánico al de ser organizado, y luego, mediante series de transformaciones naturales, la aparición de todos los seres vivos, excepto el hombre.

Pero, cuando la hipótesis transformista, aun espiritualísticamente mitigada, se extiende al hombre (y lógicamente no se puede parar en los animales), sus conclusiones están en tan franca oposición con la enseñanza tradicional de la Iglesia que algunos católicos se sienten perplejos" (p. 47).

Efectivamente, el dogma enseña el *monogenismo*, no sólo específico, ni sólo racial, sino *individual*, es decir, el origen genésico de toda la Humanidad, de un solo hombre, Adán, mientras que "del transformismo lo que lógica e ineluctablemente resulta es el *poligenismo*, no sólo de la humanidad prehistórica, sino de las razas actuales, cuyo conjunto constituye, según él, un grupo complejo, el de los homínidos" (p. 48).

Además enseña el Génesis, según la unánime interpretación patrística, sellada por Decreto de la Comisión Bíblica, que la primera mujer procedió del primer hombre, cosa incompatible con el transformismo más moderado.

Finalmente, la doctrina católica nos presenta al *hombre primitivo* en un grado de perfección física ideal: impasible e inmortal, dueño absoluto de sus pasiones, conocedor y dominador de animales y vegetales, íntimamente relacionado con el Creador, bien distinto, como se ve, del que supone el transformismo, a saber, un protohomínido semierguido, recién emergido del estadio animal y con numerosos y profundos rasgos animalescos.

"Ni la Geología, ni la Paleontología, ni la Prehistoria, *tal como son interpretadas,* permiten situar en época alguna una naturaleza que fué verdaderamente "*muy buena*" y en la que reinó una armonía general. El católico que, trayendo a la memoria el relato del Génesis, en el que siete veces, por lo menos, el Creador juzga que "todo estaba bien", intenta interpretarle a la luz de la ciencia oficial, se siente verdaderamente muy perplejo... El sufrimiento continúa turbando a los espíritus contemporáneos. *Por lo que se refiere al hombre,* la Iglesia da a los creyentes una explicación, el pecado de Adán, y un sentido, cooperación a la Redención de Cristo; *pero el sufrimiento de los animales queda inexplicable,* constituyendo para muchos cristianos una piedra de escándalo y para la Teología un enigma: "Confieso—escribe el R, P, SERTILLANGES—que no hallo aquí solución que me satisfaga."

En grado menor, *los desórdenes y las luchas internas de la naturaleza* nos chocan y nos desconciertan, experimentando, en lo íntimo de nosotros el sentimiento de que no debieran existir en una creación, de la que Dios dijo que era *muy buena*" (pp. 49-50).

e) *Conclusión.*

"En presencia de todas estas perplejidades y de todos estos puntos de interpretación, ¿quién negará el interés de intentar una nueva hipótesis, independiente del fijismo y del transformismo, del finalismo y del mecanismo?"

## V. EXPOSICIÓN DE LA TEORIA.

### A) *Introducción.*

"Para indicar nuestra posición utilizaremos un apólogo. El año 3943, tras una catástrofe que hizo desaparecer los vestigios esenciales de

nuestra civilización actual, un día se descubre un motor de automóvil que un ingenioso artesano había utilizado para accionar una bomba elevadora de agua del fondo de un pozo." Habiéndose logrado poner en marcha el artefacto motor-bomba, los filósofos finalistas, a la vista del carburador, magneto, bujías, cilindros, etc., concluyen que el motor era obra de una inteligencia que pretendía la subida del agua; por el contrario, los mecanicistas, observando en el motor "reflectores", poyos superfluos de fijación, indicador de velocidad en kilómetros-hora. etc., deducen que el motor es efecto de la casualidad. En vano interviene un bergsoniano atribuyendo la formación del motor al *élan mécanique,* forma degenerada del *élan vital;* el enigma no se resuelve hasta que "un cuarto" personaje descubre en la arena un diente de los engranajes, por el que, emulando a ciertos paleontólogos, que por un solo diente reconstruyen un animal entero, rehace el automóvil a que había pertenecido el motor y propone la explicación de que el motor, construído para el automóvil por el ingeniero, fué posteriormente adaptado para la bomba por el mecánico."

"Así como el motor extractor de agua resulta de la acción sucesiva de dos seres, el ingeniero que concibió el motor aptísimo para el fin de propulsar el vehículo, y el utilizador que, desviándole de ese fin le destinó a sacar agua, así *el mundo actual, ¿no sería el resultado de la perversión de una obra excelente del Creador...?*" "Esta concepción filosófica, que, por otra parte, se armoniza con la Sagrada Escritura, es la base de nuestra hipótesis científica sobre el origen de la vida: los seres actuales provendrían, por *evolución regresiva,* de seres vivientes que habrían sido en el pasado tan perfectos en su orden como pueden serlo las creaturas" (pp. 54-60).

B) *Explanación.*

a) *Períodos.*

"Por este camino venimos a distinguir en la historia del mundo tres grandes períodos: El período de la *Creación* y *formación del mundo* hasta la aparición del hombre; el período *primitivo,* la *Edad de Oro,* en que la Naturaleza alcanzó su perfección; el período de la *evolución regresiva,* a partir de la culpa del primer hombre" (p. 60).

b) *Sucesos.*

1. Durante el *primer período* fueron emergiendo del no ser al ser la materia cósmica y luego de ella, sucesivamente, los vegetales, los animales y el hombre, por acción directa del Creador o por desarrollo pro-

gresivo de potencialidades puestas por Aquél en la materia. "En cuanto al origen de los tipos primitivos, no excluímos, en modo alguno, la posibilidad de una *evolución progresiva*, verificada, antes de la era primaria, por "mutaciones bruscas", causantes de transiciones súbitas, de un plan de organización a otro" (p. 149). La Tierra pudo originarse a una con el resto del sistema solar, a partir de una nebulosa, pasando luego, muy verosimilmente, por la fase de globo incandescente, y no habiendo inconveniente en admitir que experimentó cataclismos antes de la aparición de la vida, "pues éstos no son desórdenes, sino cuando engendran el sufrimiento y la muerte". La evolución progresiva de esta fase formativa "no se había producido por la acción de los factores naturales invocados por los transformistas, sino habría resultado de una causalidad general pretendida por Dios y *absolutamente especial de este período*" (p. 68).

"La historia del mundo animado durante el período de Creación no es, pues, enteramente accesible a la ciencia, perteneciendo más bien a la Filosofía y a la Teología" (p. 69).

2. La *Edad de Oro* biológica hubo de verificarse en los tiempos correspondientes a los terrenos prealgonkienses, carentes de fósiles. Durante ella la Naturaleza alcanza y se mantiene en la cumbre de su perfección: El *Hombre*, perfecto física, moral e intelectualmente, más que el civilizado actual; los animales, *organizados*, "perfectos en su orden", conforme a los tipos y clases actuales, si bien no idénticos, necesariamente, a los de las especies actuales; aquél y éstos inmortales, impasibles, inofensivos, exclusivamente vegetarianos; *los vegetales*, perennemente verdes y fructíferos, sin término vital; los *cuerpos inorgánicos*, sin trastorno ni influjo alguno perjudicial o molesto para los orgánicos.

3. Esta Naturaleza tan idealmente armónica y feliz, se desconcertó por un acto libre y consciente de su representante racional ante el Creador, por la culpa del primer hombre, iniciándose así el *período de la evolución regresiva*. Roto el equilibrio de aquella naturaleza por la insubordinación del que era su clave natural, los seres vivientes, situados en un ambiente progresivamente modificado, se fueron adaptando a las nuevas condiciones biológicas a costa de su vitalidad, ya que, en su lucha contra las circunstancias adversas no lograban reparar íntegramente el desgaste de sus órganos, terminando por envejecer y morir en grandes masas. Precisamente a esas hecatombes corresponderían las "floraciones" de fósiles en los sucesivos terrenos geológicos...

Los seres actuales provendrían, pues, de los tipos primitivos por una *evolución* que, en conjunto, no podía ser sino *regresiva*, ya que no podía

ser sobrepujada y sí menguada la perfección de estos tipos. "El mismo hombre, al menos en algunas razas, no se ha librado de esa regresión, a la que se deberían los salvajes y las razas prehistóricas simiescas; de suerte que *no es el animal el que se ha convertido progresivamente en hombre, sino que es el hombre quien, en razas más culpables,* quizá, que las demás, *ha retrocedido hacia la animalidad*".

Nótese bien que "la evolución regresiva no és sino una *adaptación*, una *diversificación* de las especies, sin producción de nada específicamente nuevo..." (p. 66).

c) *Factor humano.*

El hombre había sido colocado, a modo de clave central suprema, en el ápice del grandioso templo de la creación terrestre. "El poder dominador de Adán sobre todos los seres nos muestra suficientemente que su papel era capital y comparable, en cierto modo, al de la cabeza en el cuerpo... El mundo había sido creado por Dios de tal modo que el orden y la armonía no podían conservarse en él sino con un comportamiento físico del hombre correspondiente a la orientación de su alma hacia el Creador... En la teoría transformista, el hombre es el fruto de la evolución; en nuestra concepción, *el hombre sería la causa de ella*" (p. 183).

d) *Mecanismo de la regresión.*

¿Cómo se verificó *concreta y físicamente* ese influjo nefasto del hombre? "Muchos católicos, ignorantes de la Geología y Paleontología..., piensan que, en seguida de la caída del primer hombre, por un milagro de Dios, la tierra empezó a echar zarzas y cizaña. Nosotros no opinamos que las cosas hayan pasado así. Después de haber realizado una creación excelente, Dios no podía introducir en ella, *por Sí mismo,* el desorden. Por eso pensamos que la funesta evolución de la Naturaleza ha sido una consecuencia *natural* del pecado de Adán, en virtud del juego *normal* de las leyes establecidas por Dios desde el origen de las cosas... Por eso Dios no dice "maldigo *Yo* la tierra por causa tuya", sino "maldita será la tierra porque tú cediste a la voz de tu mujer" (p. 209).

"Los primeros hombres pudieron influir desfavorablemente sobre los demás seres vivientes por irradiación inconsciente causante de una minúscula baja de vitalidad en los vegetales que, a la larga, pudo acarrear gigantescas catástrofes"... (p. 183). Un influjo desordenado mínimo del hombre pudo bastar para desconcertar catastróficamente, a modo de chispa incendiaria, aquel equilibrio del mundo natural de entonces, *físicamente* dependiente del proceder humano mucho más que actualmente, cuando, a pesar de esto, vemos cuán grande es la acción del hombre sobre la Naturaleza.

Los individuos perdieron la inmortalidad; y si las especies no la perdieron, fué grancias a su adaptabilidad, que "consigue, mediante el mecanismo mutacional, producir seres, si no sistemáticamente bien adaptados, si más o menos viables, entre los que la selección natural logra restablecer, bien o mal, un *relativo orden*" (p. 188). Es decir, que si representamos el mundo de los vivientes por un círculo vertical con una pesa corrediza a lo largo de él, la posición de la pesa en lo más alto del anillo, en equilibrio perdurable totalmente por una fuerza anímica, representaría el estado de la Naturaleza en la edad de oro; y la posición de la misma en lo más bajo del anillo en equilibrio naturalmente sumo por imposibilidad de que la pesa, por sí o por la fuerza que la hizo caer, vuelva a subir, representaría la era de la regresión, acarreada por el hombre e irreparable por el hombre y por la misma Naturaleza.

## VI. Fundamento de la teoría.

### A) *Fundamento científico.*

a) *Antigüedad angnostozoica de todos los tipos biológicos.*—"Según nuestra hipótesis, el origen de todos los grupos superiores de la clasificación sistemática, incluso mamíferos y hombres, es anterior a la Era Primaria" (p. 79). No vale decir que no hay fósiles. Por de pronto, su ausencia *absoluta* en los extensísimos terrenos arcaicos está muy conforme con nuestra suposición de una era de inmortalidad biológica universal. Después, la escasez de ellos, a partir de fines de la Era Agnostozoica, no es tal que no permita comprobar la aparición *súbita* de los vegetales inferiores y de *todos* los tipos de Acordados y sospechar la existencia súbita de los mismos Cordados, Vertebrados, y vegetales superiores.

Porque, en primer lugar, como observa M. Caullery, "la proporción de los organismos fosilizados es ínfima del todo" [13]. "A esto se añade que una buena parte de los individuos fosilizados desaparecen luego a consecuencia de los agentes geológicos... y que las excavaciones ejecutadas hasta hoy no se extienden sino a una proporción ínfima respecto a los varios *centenares de cuatrillones de metros cúbicos* de sedimentos constitutivos de las capas geológicas" (p. 81), resultando de aquí que la inexistencia o el desconocimiento de los fósiles de una especie no arguya la inexistencia de ésta.

---

[13] Caullery, M.: *Le problème de l'Evolution*, 1931, p. 21.

Y, en segundo lugar, es un hecho *positivo* que las "épocas de aparición de cada grupo de animales fósiles, aun los más elevados en la escala zoológica, retroceden, cada vez más, en la escala cronológica a medida que se acumulan los descubrimientos paleontológicos" [14]. Así, los *Cefalópodos*, conocidos durante mucho tiempo sólo hasta el ordovicense, lo son hoy hasta el Cámbrico; los *Ammonítidos, considerados* antes como de la Era Secundaria, se los descubrió luego en el Pérmico inferior; los *Trilobites* fueron hallados, sucesivamente, en el Ordovicense, Cámbrico medio, Cámbrico inferior, Precámbrico; los *Gigantostráceos* aparecieron primero en el Silúrico, después en el Precámbrico; mucho tiempo se tuvo por los *Peces* más antiguos los del Silúrico; hoy se conocen pistas de Ganoideos conducentes al Precámbrico. Lohest ha descubierto huellas de *Anfibios* en el Devónico superior, cuando se los tenía, a lo sumo, por carboníferos; los *Reptiles*, cuyo comienzo se fechó, por algún tiempo, en la Era Secundaria, se hallaron más tarde en la Primaria; los mismos "*Vertebrados* de sangre caliente son, asimismo, mucho más antiguos de lo que hoy suponemos... Sabíamos, desde hace no poco, que la mayor parte de los grandes grupos de *Invertebrados existían*, ya diferenciados, distintamente, desde la época cámbrica... Es probable que, dentro de pocos años, habremos de decir otro tanto de las clases de Vertebrados..." [15]. Finalmente, "la ausencia de restos humanos autentificados en los terrenos anteriores al Cuaternario no implica la no existencia del *hombre* en el transcurso de las tres primeras eras geológicas" (p. 114), ya que, si es inmensamente improbable el hallazgo de fósiles de otros mamíferos miles o millones de veces más numerosos que el hombre, mucho más lo será el de los restos óseos de éste, quien, por otro lado, no pudo dejar apenas productos artificiales porque vivía en plena y simple naturaleza. Además, "actualmente está probada la existencia, ya en el Cuaternario inferior, de hombres parecidísimos, si no idénticos, a los de hoy, sin caracteres simiescos; sino que, ¡hecho curioso y significativo!, desde el momento en que esos fósiles debieron ser interpretados en un sentido no conforme con las ideas transformistas, su irrecusable descubrimiento se envolvió en un profundo silencio" (pp.116-117). Tal es el caso de los fósiles de *La Denise, Del Olmo, Quinzano. Bury-Saint-Edmunds, Galley-Hill, Moulin Quignon, Collyer.*

Tanto es así, que *Montandon*, profesor en la Ecole d'Anthropologie, señala entre los *hechos de orden nuevo*, la posible existencia de un

---

[14] DÉPÉRET: *Les Transformations du monde animal*, 1929, p. 259.
[14] DÉPÉRET: *Ibidem.*

*Homo sapiens* más antiguo que las neanderthalenses, bautizado por el *Homo sapiens protosapiens*, diciendo: "Hace tiempo que se han atribuído a épocas muy antiguas cráneos humanos hallados bajo tierra; pero como *morfológicamente* pertenecían al *Homo sapiens*, siempre se hallaban veinte razones geológico-topográficas para poner en duda tal atribución"... [16]. Y BROOM: "Se conocen dos mandíbulas antiquísimas de tipo moderno, la de *Moulin Quignon* y la de *Collyer;* pero la mayor parte de los antropólogos de hoy las ignoran, a lo que parece, por ser de tipo moderno, ya que, si en una capa geológica antigua se recoge una mandíbula con una buena barbilla, se sospecha alguna superchería... El cráneo de Galley-Hill es otro caso del mismo género..." [17]. Los bien comprobados hallazgos de Swanscombre y de Piltdown han hecho reaccionar a favor de la autenticidad inferopleistocénica de otros. "Según SERGI, los más antiguos remontarían al pliocenio superior, estando representados por piezas halladas en *Foxhall* (Inglaterra) y en *Castenedolo* (Italia)..." [18].

Sin embargo, no deja de haber indicios de mayor antigüedad humana: El fragmento del cráneo hallado por AMECHINO, en el Pliocenio inferior, fué declarado no auténtico *únicamente* porque al ser completado artificialmente resultó *absolutamente* igual al de un alsaciano actual; el atlas hallado por el mismo autor, en el mismo terreno y calificado por él de humano, HRLDLICKA le juzgó apócrifo porque *morfológicamente* era una variedad del de los indios actuales; "según M. BRION, S. Hubbard habría hallado, en el cañón de Hava Sapaï, en el Arizona, grabados rupestres representativos de *Diplodocus*, esculturas de un *Dinosaurio*, un diente humano en roca eocénica y la huella de un pie en terreno triásico, etc... Evidentemente, no podemos garantizar la autenticidad de estos hechos, pero es cierto que no ha sido tampoco demostrada su inautenticidad" (pp. 125-126).

"Nada, pues, absolutamente nada, puede oponerse a que el aspecto físico del primer hombre haya sido el del hombre actual; ese primer hombre, antepasado de todos los hombres, habría vivido *antes de la Era Primaria*" (p. 131).

Pero ¿por qué la aparición geológico-cronológica de los diversos grupos vertebrados es tanto más tardía cuanto la disposición orgánica de los mismos es más perfecta? Respuesta: Porque en la edad de oro cada grupo era tanto menos numeroso cuanto más cercano al hombre, representado por una sola pareja, y así, durante la edad regresiva, siguieron

---

[16] MONTANDON: *L'Homme préhistorique et les Préhumains*, 1943, p. 216.
[17] BROOM: *Les Origines de l'Homme*, 1943, pp. 175-176.
[18] VIALLETON, L.: *Les origines des êtres vivants*, 1929. pp. 273-274.

en la misma proporción numérica hasta que, en las eras sucesivas, fueros multiplicándose y dejando fósiles los grupos más perfectos, conforme al orden de su perfección.

b) *Inmortalidad primitiva de todos los vivientes.*

"La experimentación biológica ha demostrado que los elementos constitutivos de los seres vivientes son *potencialmente inmortales,* y la ciencia enseña que la decrepitud de la edad va ligada, sobre todo, a factores hereditarios, probablemente debidos a condiciones de vida sufridas por la larga serie de nuestros antepasados (clima, temperatura, alimento, género de vida, etc)... La muerte no aparece, mirada a la luz de la Biología moderna, como resultado de una necesidad interna... y, por tanto, tampoco nuestra hipótesis de la inmortalidad primitiva de todos los seres como absurda" (p. 154).

c) *Vegetarianismo primitivo.*

"La alimentación, exclusivamente vegetariana, del hombre y de los animales, condición indispensable de la inmortalidad primitiva, no está tampoco en contradicción con las ideas científicas actuales" (p. 153).

Efectivamente, respecto del hombre, sabido es que toda una escuela médica sostiene que su alimentación legítima es la vegetariana, fundándose, entre otros muchos motivos, en la oposición entre la digestión cárnea y la feculenta. Y *en cuanto a los animales carnívoros,* la ciencia da por posible su origen de antepasados herbívoros, ya que no difiere radicalmente un carnívoro de un herbívoro, por lo que aquél pudo derivar de éste, así como los omnívoros y carnívoros actuales se avienen fácilmente a la alimentación vegetariana.

d) *Regresión biológica universal.*

1) En general, desde el Cámbrico, dice Caullery, "ha habido *empobrecimiento de la Naturaleza,* apenas compensado con la diferenciación de nuevas formas... Numerosos órdenes, familias y géneros, existentes en el Cámbrico, o en las épocas subsiguientes, han desaparecido, más o menos de prisa" [19].

En su libro *Le vieillissement du monde vivant,* cuyo único objeto es demostrar que la Naturaleza viviente está en degeneración, su autor, Decugis, hace la siguiente declaración: "Una de las más desilusionantes certezas de la Biología contemporánea es que un número inmenso de especies vegetales y animales, lejos de progresar en organización, están en plena regresión" [20]

---

[19] Caullery, M.: *Le problème de l'Evolution,* 1931, p. 403.
[20] Decugis: *Loc. cit.,* p. 21.

2) *Regresión numérica.*—A consecuencia de la disminución del carbono, por su inmovilización en las ingentes masas de carbón y petróleo, el número y lozanía de las plantas menguó a partir del Carbonífero, y, a consecuencia y proporción, la abundancia de animales, tanto herbívoros como omnívoros y carnívoros, alimentados de éstos y aquéllos,

3) *Regresión específica.*—De la Era Primaria han desaparecido los Placodermos; de los numerosísimos Selacios sólo quedan los tiburones, rayas y quimeras. En 750.000 calculaba Neumayr las especies animales del *Jurásico,* de los cuales, y de las demás de la *Era Secundaria,* perecieron los disformes *Estegocéfalos,* órdenes enteros de espléndidos Reptiles y Batracios, reducidos hoy a unas 3.000 especies. Del floreciente orden de Aves Ratitas de la *Era Terciaria* no quedan hoy más vestigios que la endeble Apterix y el grupito de las avestruces; asismismo han venido muy a menos las numerosas y exuberantes formas de Mamíferos de esa era. Finalmente, la decadencia cuantitativa y cualitativa de las especies pleistocénicas es bien conocida, continuándose hoy y extendiéndose incluso a algunas razas humanas prehistóricas e históricas, y siendo la regresión tan extensa que "la decadencia fisiológica, el embrutecimiento y la extinción, ya consumada o próxima, de las especies degeneradas no aparecen ya como fenómenos excepcionales, sino como procesos muy generalizados que afectan al conjunto de la vida organizada [21].

B) *Fundamento filosófico.*

La hipótesis regresionista explica tanto lo ordenado, no explicado por el mecanicismo, como lo desordenado, no explicado por el finalismo al atribuir aquello a la inteligente acción del Creador, ésto a la intervención perturbadora de una criatura libre; asimismo da razón de las transformaciones evidentes, negadas por el fijismo, y también de su limitación y causación, incomprendidas por el transformismo, admitiendo una era de evolución filética progresiva, efecto de causas intrínsecas dispuestas por el Creador y una evolución regresiva por influjo de agentes extrínsecos, ocasionados por el hombre.

Con esta teoría queda satisfactoriamente entendido el origen del mal biológico, la degeneración de los organismos, el relativo equilibrio biológico actual, etc.

---

[21] DECUGIS: *Loc. cit.,* p. 58.

C) *Fundamento teológico.*

1) *Perfección primitiva de la creación.*—La Sagrada Escritura nos enseña que todo el mundo y cuanto tiene fué hecho por Dios, y que Este, por seis veces, examinada la creación, la da por buena y, al volverla a examinar, en su conjunto, por séptima vez, la califica de *buenísima*. ¿Semejante perfección de la creación, afirmada por el Creador mismo, no implica la armonía, la ausencia de sufrimiento y de muerte que entraña nuestra hipótesis? "¿Se puede afirmar de nuestro mundo actual que "todo en él está eminentemente bien?" (p. 198).

2) *Perfección del primer hombre.*—"Es doctrina común de la Iglesia que, fuera de Cristo y de su Santísima Madre, es Adán el más perfecto representante de la Humanidad", como figura de Aquel (Rom. V, 14)", y, por este concepto, dotado de una perfección física, intelectual y moral incomparable con ninguna otra". A esta idea no tiene qué oponer la filosofía sino la del progreso, y la ciencia sino "algunos restos fósiles cuaternarios que pertenecerían a algunos descendientes *lejanos* y *degenerados* del primer hombre" (p. 199).

3) *Inexistencia primitiva del sufrimiento y de la muerte.*—"No pocos pasajes de la Escritura permiten suponer, aunque, claro está, no lo demuestren, que al principio ningún ser moría. Así es como adquieren plena significación las siguientes expresiones: "Dios no hizo la muerte ni se complace en la perdición de los vivientes, pues hizo todas las cosas para que existiesen..." (Sap. I, 13-14) (p. 199).

4) *Vegetarianismo primitivo.*—Y dijo Dios: "Os he dado toda clase de hierbas seminíferas sobre la tierra para que os sirvan de alimento y toda clase de árboles productores de la semilla propia de su especie para que os sirvan de alimento a vosotros y a todos los animales de la tierra. Y a todas las aves del cielo y a todos los seres que poseen alma viviente" (Gen. I, 20-30).

"Imposible hacer decir a este texto otra cosa que la leída en él a primera vista... El autor ha querido, manifiestamente, designar a *todos* los animales sin excepción, enseñándonos que entonces *todos* eran herbívoros." Lo cual se pone más de relieve con aquel pasaje, paralelo a éste, en que, dirigiéndose Dios al hombre, ya caído, dice a Noé y a sus hijos: "Será vuestro alimento todo cuanto se mueve y vive; todas las cosas os las entrego como legumbres vivientes" (Gen. IX, 3) (pp. 200-201).

## VII. Apreciación de la teoría.

E. Raguin, profesor de Geología en la *Ecole National Superieure des Mines*, enjuicia la teoría de los Sres. Lafont y Salet del siguiente modo: "Voy a expresar mi opinión de geólogo sobre la teoría de la evolución regresiva... Basándose en el respeto a los hechos científicos, pero, al mismo tiempo, en una crítica minuciosa de las interpretaciones a que estos hechos han dado lugar, los Sres. Lafont y Salet hacen comprender de una manera clara las deficiencias de las teorías transformistas y el estancamiento en que han venido a parar..." Para llenar el vacío dejado por la desaparición de un sistema tan bien armado como el transformista, los autores se han atrevido a elaborar un sistema original... Sobre el fundamento de los hechos científicos conocidos, formulan la hipótesis general de una evolución regresiva de los seres vivientes, proponiendo, al mismo tiempo, hipótesis audaces, como la anterioridad de la "Edad de Oro" y la inmortalidad primitiva de todos los seres vivientes. Yo no afirmaría que todas sean indispensables (los mismos autores lo indican) a la tesis de la evolución regresiva, tesis que, en sí, parece sólidamente apuntalada. De todos modos, esta teoría requiere, sí, descubrimientos paleontológicos nuevos, capaces de confirmarla o contradecirla en ciertos puntos; pero, desde luego, presenta un sello de armonía y de grandeza e irradia una innegable fuerza de persuasión que merece se la mire con apasionamiento" [22].

Aún más entusiasta de la hipótesis se muestra su censor eclesiástico, Le Floch, C. S. Sp., al opinar que "los autores de este concienzudo y magnífico estudio merecen las mayores felicitaciones. No podrá menos de decidir a los que la leyeren a abandonar para siempre la seudociencia de la evolución" [23].

A estos dos pareceres se podría poner el reparo de pertenecer a no biólogos, uno geólogo, otro teólogo; no se puede oponer la misma objeción al de R. Collin, profesor en la Facultad Médica de Nancy, miembro correspondiente de la Academia de Medicina y autor de obras biológicas muy estimables. Pues bien, Collin honra la teoría regresionista de Salet y Lafont, haciendo de ella, en *Essais et Etudes universitaires*, fasc. I, 1945, una reseña de nada menos que doce columnas, y la reconoce un valor muy subido.

---

[22] Raguin, E.: en *L'évolution régressive*, por G. Salet et L. Lafont, 1943, Préface, páginas V-VI.

[23] Le Floch, C. S. SP., *en L'évolution régressive*, por G. Salet et L. Lafont, 1943, p. 301.

Asimismo, el filósofo P. DESCOQS, S. J., en su última obra, *Autour de la crise du transformisme*, 1945, acoge con estima científico-filosófica la nueva teoría, otorgándole los honores de una presentación y discusión prolongada y encomiástica [24].

En vivo contraste con las apreciaciones anteriores, el paleantropólogo Compte BEGOUEN manifiesta el desagrado científico que le ha causado la hipótesis de los dos politécnicos, con las siguientes expresiones: "No repetiré aquí la severa crítica que de ella hice en los *Débats* (18 abril 1944); me contentaré con decir algunas palabras sobre este libro paradójico, que obliga al sabio a encogerse de hombros y contrista al católico... Inútil insistir sobre la endeblez de su razonamiento desde el punto de vista científico. Semejante tesis no se basa en documento alguno, sino en el pretexto de algunas críticas que paleontólogos y biólogos no han dudado en formular con toda lealtad sobre ciertos puntos, a veces contradictorios, de las teorías transformistas, ya que, si éstas explican muchas cosas, no resuelven los enigmas todos del universo" [25].

*Nuestro parecer* lo vamos a manifestar a través de unas observaciones en las que espero convendrán quienes *hayan leído la exposición precedente y estén al tanto del estado actual del transformismo.*

*En su conjunto*, la teoría regresionista se presenta como una concepción científica, filosófica y, más aún, teológicamente grandiosa, seductora, manifestando sus autores talento y originalidad al idearla, notables conocimientos paleontológicos y no escasa habilidad y claridad al exponer éstos y los demás argumentos favorables a su teoría. Contrastando con esa grandiosidad de la teoría, y a pesar de ese talento, su fundamentación aparece exigua, insuficiente bajo su triple aspecto científico, filosófico y teológico.

En efecto; *científicamente* favorecen a la teoría la regresión numérica y morfológica de faunas y grupos zoológicos, desde el comienzo de las eras geológicas hasta nuestros días, así como la aparición geológica, súbita de los tipos biológicos en un estadio de organización, que después, substancialmente, nunca se supera y accidentalmente a veces decae; pero la desfavorecen la progresión morfológico-geológica del conjunto biológico, era tras era, y la ausencia total de fósiles de las formas perfeccionadas en terrenos de períodos anteriores a aquellos en que, según la evolución progresionista, les correspondería aparecer, ausencia mal

---

[24] DESCOQS, Pedro, S. J.: *Autour de la crise du Transformisme*, 1944, pp. 54-69; 89-92.

[25] BEGOUEN, COMTE: *Quelques souvenirs sur le mouvement des idées transformistes dans les milieux catholiques*, 1945, pp. 47-48.

excusada con decir que el número de individuos de los tipos zoológicos era, al comenzar la regresión, inversamente proporcional a la elevación morfológica de éstos, pues, aparte de que no hay fundamento para afirmarlo, tuvieron luego más que sobrado tiempo para multiplicarse y predominar en dilatadísimos tiempos anteriores. Por eso están más conformes con los datos paleontológicos, en contra del regresionismo, el evolucionismo y el creacionismo progresionistas. Tampoco favorecen al regresionismo las relaciones anatómico-morfológicas de los organismos embrionarios y postembrionarios, tanto animales como vegetales, sobre todo cotejándolas con la sucesión paleontológica, y de las que los señores Salet y Lafont simulan no saber nada.

Ni es muy lógico negar la formación, durante la fase regresiva, de nuevas especies, y admitir, por otro lado, la formación de los carnívoros a partir de los herbívoros. Más endeble aún que la demostración del *hecho* de la regresión nos parece la explicación de su *causa inicial determinante*, el influjo radiante *físico* del hombre prevaricador.

*Filosóficamente* es verdad que, admitido un Autor inteligente y bondadoso de los seres vivientes, no sabríamos explicarnos satisfactoriamente tanto mal y desorden en un mundo *puramente natural*, es decir, absolutamente cerrado en sí, sin una finalidad o destino subordinados al bien de un mundo superior al natural y en algún modo complemento y corona de éste; pero una vez admitida la posibilidad o, mejor, la realidad de esa causa o fin superior, aquel desorden y mal se hacen inteligibles, ya que redunda en mayor manifestación de la inteligencia y bondad del Autor de la Naturaleza el que del mismo desorden y mal de los seres inferiores saque el bien de los superiores. Por otra parte, tampoco la teoría regresionista, *como tal*, pone absolutamente a salvo la inteligencia y bondad del Autor de la Naturaleza respecto a los males y desórdenes sobrevenidos a ésta por la falta del hombre, ya que la inteligencia bien pudo hallar y la bondad disponer otro orden de cosas en el que esa falta no se hubiera cometido. Más aún, por ese modo de querer salvar la inteligencia y bondad del Creador, rebájase su justicia, pues se extiende el mal a los inocentes: vegetales, animales, descendientes del primer hombre, a los que Aquel habría privado, sin culpa propia, de algo no supranatural, sino estrictamente natural.

¿Por ventura *los argumentos teológicos* compensan las deficiencias científicas y filosóficas? Respondemos con las palabras de Mgr. Gaudel, obispo de Fréjus y Toulon, quien, después de aprobar la obra desde el el punto de vista teológico, en carta a los autores, tras algunas apreciaciones benévolas y elogiosas bajo otros aspectos, respecto al teológico, les

hace estas observaciones, "Desde el punto de vista teológico, ya que vuestra tesis cree respetar, y de hecho respeta los datos de la fé, puede ser sostenida."

Sin embargo, la "evolución regresiva" no es la única hipótesis que interpreta los hechos... "El don de la inmortalidad, gratuitamente concedido a Adán, ningún título exigía se otorgase también a los animales... Además, ni la Escritura, ni la enseñanza de la Iglesia, ni las palabras del Génesis sobre la perfección de los primeros seres creados, ni las de San Pablo (Rom, VIII, 22) sobre los gemidos de la Creación, que espera la glorificación de los hijos de Dios, autorizan a hablar de una corrupción de la naturaleza física como consecuencia del pecado original..."

*Los mismos autores* de la hipótesis regresionista, que en su exposición se muestran tan hábiles en apuntalarla con argumentos científicos, filosóficos y teológicos, la presentan como *simple hipótesis,* justificable por el estado de perplejidad en que, según ellos, se encuentran por un lado los biólogos para probar el hecho y explicar el modo de la transformación progresiva, por otro los teólogos para conciliar los datos de la ciencia con los de la revelación. "Esta obra, avisan en la introducción, no constituye más que un ensayo y la conceptuamos como un simple punto de partida, la indicación de un camino... Tenemos también el deseo de que, a pesar de su insuficiencia, este ensayo apacigüe e ilumine a las almas rectas y sinceras turbadas o no satisfechas con las teorías modernas..."

*En conclusión: Tenemos la teoría regresionista por infundada, más aún, por equivocada en lo substancial,* o sea en la negación de toda progresión filética a partir del Precámbrico y en la afirmación de la existencia, ya antes de dicho período, de todos los tipos morfológicos, incluso el humano, todos más perfectos entonces que en las eras posteriores, todos inmortales y exclusivamente herbívoros los animales.

Sin embargo, la hallamos *acertada* y *eficaz* en las observaciones, testimonios y argumentos científicos con que pretende demostrar que el *transformismo ilimitado, objetivamente,* hoy por hoy *no sobrepasa la categoría de hipótesis,* así como también *en la evidenciación* de *paralización* y *aun regresión morfológica* de no pocos *phylums* del reino animal.

En fin, este nuevo intento de explicación del mundo orgánico es *una manifestación más del desencanto y perplejidad* con que los naturalistas de hoy aprecian el transformismo clásico, al menos en cuanto a la *extensión* y al *modo* de la transformación.

VALERIANO ANDEREZ, S. I.

*Universidad Pontificia (Comillas).*

# BIBLIOGRAFIA

## *LIBROS*

LUCE, A. A.: *Berkeley's Immaterialism.* A Commentary on his "Tratise concerning the Principles of Human Knowledge". London, 1945. XII-163 páginas. 18 × 12 cm.

Luce ha dedicado más de una investigación a iluminar la figura de Berkeley. La simpatía por su personaje anima las páginas de esta obrita, en que se expone y *apologiza* el punto central del pensamiento berkeleyano, su inmaterialismo. Precede en la Introducción una reseña histórica de la vida externa, producción literaria y empresa científica de Berkeley. Un primer capítulo previene y elimina las posibles falsas interpretaciones de Berkeley: anticorporeísmo, acosmismo, panteísmo, pansiquismo. Sigue un recorrido analítico de los "Principios" (la parte I, única que poseemos completa—pág. 133—) que nos dan toda la teoría *antimaterista*. El primer bloque sistemático, fundamental para la inteligencia de Berkeley, estriba en su actitud (reacción antilockiana) frente a las ideas abstractas. Para Berkeley no tienen sentido más que las realidades percibidas y en cuanto percibidas; todo fondo incógnito detrás de este mundo inmediato de la percepción es ficción huera y peligrosa. En ese fondo imperceptible se encuentra la materia, entidad *abstracta,* concebida como soporte substancial, con una existencia *absoluta,* independiente de la percepción. El objeto corpóreo no es sino una idea o 'colección de ideas', cuya existencia indeclinablemente está vinculada al sujeto que percibe, y su 'existir' es 'ser percibido'; la existencia en la mente no equivale a existencia mental (subjetivismo idealista), sino a existencia *para* la mente, existencia *relativa;* "toda existencia es relativa al pensamiento, y una existencia absoluta es una expresión verbal vacía" (pág. 86). Todas las demás piezas sistemáticas (teoría de las cualidades primarias y secundarias; substancia espiritual; Dios, centro del sistema universal, como el espíritu humano del mundo circundante), accesorios o consecuencias del inmaterialismo de Berkeley, han quedado en segundo plano o no han adquirido el desarrollo proyectado (página 133).

A lo largo de la exposición, con ligeras reflexiones personales, y más de

propósito en el segundo Apéndice (págs. 157-163), el autor va reforzando con ciertos toques de crítica la posición de Berkeley. Es discutible, apunta, el acierto de Berkeley en la elección del término 'idea' en vez de 'cosa'; igualmente toda su teoría sobre la materia podría hoy sufrir muchas instancias; pero en todo caso ha de eliminarse con él el concepto de una realidad, "un no sé qué" (pág. 89), soporte substancial que existe independientemente de la mente. La ciencia moderna puede retener el término *materia* como designación genérica de las realidades sensibles (pág. 161); en el sentido de substancia material, no tiene ya sino historia; "la eutanasia de la materia no se puede diferir" (pág. 158).

Sin suscribir tampoco nosotros en bloque el concepto de materia newtoniana, echamos de menos en la crítica apologista de Luce una valoración sincera de las réplicas ya clásicas a la teoría antisubstancista de Berkeley, y más aún al equívoco fundamental que reduce el objeto a la percepción del objeto (págs. 85-90).

Este librito siempre será un valioso 'specimen' de lo más fundamental de la filosofía de Berkeley, y rectificará, como pretende el autor, ciertos modos simplistas de interpretarla.

L. MARTÍNEZ G.

COPLESTON, FRED., S. J.: *Arthur Schopenhauer Philosopher of Pessimism*. The Bellarmine Series, XI, published by the Jesuit Fathers of Heythrop College. Distributors Burns Oates & Wasrbourne Ltd. 1946. 216 páginas, 220 × 145 mm.

El que un filósofo y su filosofía sean coevos, tengan la misma cronología, no es un acaso, sino obligada relación íntima, y debe por lo mismo ser tenida en cuenta. Nuestro autor, en consecuencia, entremezcla en su estudio la vida y la doctrina de Schopenhauer, y hace de él un modelo de exposición por las acertadas proporciones con que una y otra se insertan. Domina como suele decirse el tema; lo domina en sus antecedentes y ambiente cultural e histórico, en las personas y doctrinas, en el conjunto y en los detalles, de donde resulta esa densidad que ha podido dar al examen de la filosofía del pesimismo. Exactamente como tres años antes, en su presentación de Nietzsche, al filósofo de la cultura. La parte metafísica será tal vez lo más destacable, presentada como está con sobriedad, sin la descripción de las ridiculeces que suelen imputarse tan gratuitamente a los idealismos, para más fácilmente rebatirlos. El "mundo-representación" está analizado y criticado en su fenomenidad precisa, "aparencialidad" de un objeto que es para mí y en mí, del que soy sujeto y correlato, y sin el que no existe, no puede existir—se entiende, en su ser filosófico, no en el empírico y vulgar—. Dígase lo mismo del pesimismo, que es aquí no sólo psicológico o moral, sino metafísico, originado del "número" que es la Voluntad, y cuya individuación en alguna manera soy; Voluntad insatisfecha, atenaceadora siempre, y cuya evasión se busca por las vías del arte, punto que se estudia extensamente en sus conceptos fundamentales. Tras minuciosa y puntualizada exposición de cada parte, viene siempre el comentario oportuno, tan breve como incisivo, muchas veces apologético, y sobre

todo vulgarizador para que puedan seguirle hasta lectores medianamente doctos. Nada huelga en este libro, y tiene todo doble valor, porque en breves páginas nos da condensado, y sin detrimento de la claridad y asequibilidad, el contenido usual de otros mayores. Del autor que tiene publicada una muy estimable Historia de la Filosofía antigua, cabe esperar, vistos ya dos de sus ensayos, Nietzsche y Schopenhauer, que lleve a cabo con igual éxito la moderna que tiene proyectada.

JOAQUÍN IRIARTE.

*Miscelanea Historiae Pontificiae*, edita a Facultate Historiae Ecclesiasticae in Pontificia Universitate Gregoriana:

—Vol. V. Collectionis, n. 7. *I. Divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, di Martino Grabmann, Roma 1914. Libreria S. A. L. E. R. Rappresentanza della Casa Editrice Herder, 133 pp., 243 × 168 mm., Lire 110.

—Vol. XI. Collectionis, n. 20. *Guglielmo di Moerbeke O. P. il traduttore delle opere di Aristotele*, di Martino Grabmann, Roma 1946, Pontificia Università Gregoriana, 194 pp., 243 × 168 mm.

La resurgencia de Aristóteles en el siglo XIII, fenómeno de importancia capital en nuestra cultura, está mereciendo estudios especiales del medievalista Grabmann.

El primero de los Cuadernos se refiere, como dice la descripción del mismo, a las prohibiciones eclesiásticas de Aristóteles. Prohibiciones que se han barajado en forma de datos históricos curiosos, y también como prueba de las variaciones que ha sufrido el criterio de la Iglesia. Aunque muchas veces estudiadas, nunca lo han sido con la competencia y detenimiento que al presente, fijando su texto, su significación, autores, alcance, los matices de su vigencia, mitigaciones y su caída en desuso. La acción del Pontificado en obra de la trascendencia de la marcha de la universidad exigía una prudente reserva; y esta acción a su vez un estudio de muy madura ponderación, que es lo que el docto profesor ha podido prestar como muy pocos. El trabajo se nos antoja una recapitulación tan inteligente como exhaustiva. En el punto de "Mauritius hispanus" (p. 51-52), hay, posteriormente al estudio de Bouygues, breve discusión en "Al-Andalus" (X [1945], 380-82), por M. Alonso, que pudiera ser el comienzo de una solución. Pudiera ser, decimos, porque no se dan todavía sino incidentales apuntamientos.

El segundo de los Cuadernos se relaciona con la tan discutida figura de Moerbeke. Lo tocante a su vida y a su preparación helenística, es ya interesante. Sigue la fijación de su colaboración con el Angélico; después, la de su labor interpretativa, varia y compleja, más o menos fragmentaria y en mil diversos sitios esparcida; todo lo cual es objeto de crítica fina y juicio valorativo. Se lleva el examen a los más intrincados ángulos, y se buscan los complementos últimos. Ni siquiera ahora se termina la discusión que, en torno al auxiliar del Angélico, se agita desde los días del Renacimiento. Algo se avanza, y en general va ganando Moerbeke ante los filólogos modernos, lo que naturalmente redunda en favor del Aquinate que en él se apoya. El juicio

definitivo está pendiente de la edición crítica total de las traducciones medievales latinas de Aristóteles.

Los dos trabajos llevan el sello de Grabmann: erudición y datos al día, horizonte vasto, competencia, moderación. Moviéndose en un campo donde han andado medievalistas de tanta valía, él sin embargo sigue pareciéndonos maestro.

JOAQUÍN IRIARTE.

MANSION, SUZANNE: *Le jugement d'existence chez Aristote.* (Coll., Aristote. Traductions et études). Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain. Louvain, 1946. XIV-311 págs. 25 × 16 cm.

He aquí una disertación conducida con arreglo a una escrupulosa técnica científica; campo de trabajo bien definido, manejo de fuentes bien depuradas (con una copia de citas que reunidas llenan cerca de 30 densas páginas del índice final de referencias aristotélicas), consulta de bibliografía especializada; particularmente de las recientes investigaciones en lengua francesa. El tema, no desprovisto de novedad, cosa difícil en un terreno tan explorado da pie a una nueva exposición del concepto de ciencia en Aristóteles, que ocupa toda la primera parte (libro I, págs. 7-132), para desarrollar en la segunda parte (libro II, págs. 132-274) el papel del juicio de existencia en el marco de la estructura de la ciencia aristotélica: los principios (c. 1.°), la demostración (c. 2.°); un largo capítulo (el 4.°) refunde toda la teoría del ser, que dará la clave última para valorar la significación del juicio de existencia (c. 5.°). La conclusión saliente de esta disertación es que el elemento existencial e individuo entra en el conocimiento científico aristotélico como una referencia comprobativa de la experiencia concreta, como un refrendo de *posibilidad*, sin el que el contenido de ciencia (por necesidad universal y abstracto) se desvanecería en una ficción quimérica, vacía; es su garantía de *realidad*. En rigor todo juicio implica una afirmación de ser, de existencia, "toda proposición científica se revela como poseedora de un valor existencial, no solamente de hecho, en virtud de las leyes psicológicas de la adquisición del saber, sino de derecho, porque todo conocimiento es un conocimiento de ser. El acto de afirmar se refiere en fin de cuentas a una existencia actual" (pág. 273). Esta es la tesis que la autora ha deducido de su estudio, forzando un tanto, como ella misma reconoce (ibíd.) la exégesis aristotélica para hacerla desembocar, por el cauce de un aristotelismo *vivo*, en la conocida fórmula marechalista, cada vez más aclimatada en el ámbito lovaniense.

L. MARTÍNEZ G.

ITURRIOZ, J.: *La Sociedad y su reconstrucción.* Editorial "El Mensajero del Corazón de Jesús". Bilbao, 1946. 25 × 18 cms. 190 págs.

Los problemas sociales toman de día en día mayor auge, y hasta un papel preponderante a veces, ante la conciencia europea. La verdadera lástima está en que no siempre llegan los hombres a ver claro, reclamados como están

por dos concepciones que provienen de dos extremos radicalmente opuestos: el *liberalismo* y el *totalitarismo*.

El P. Iturrioz nos presenta en el capítulo II una visión clara y precisa de la concepción liberal: sus antecedentes históricos y Hobbes, Schmitt, Rousseau, con la Revolución francesa. El liberalismo, por exagerar el factor individual y su libertad, pone al hombre en lucha contra la sociedad, o por lo menos fuera de una sociedad auténtica que responda a las exigencias sociales de la naturaleza humana.

El totalitarismo, reacción contra esta ideología desmesurada, fué a dar en el extremo opuesto: por exagerar el factor social, niega o desconoce lo individual, los inalienables derechos humanos. A través de los antecedentes históricos, fragua esta concepción en Hegel, en el racismo y en el comunismo.

Tanto el liberalismo como el totalitarismo violan valores fundamentales; en sus marcos ideológicos no cuaja el bienestar de la sociedad ni su armónica reconstrucción. La solución que presenta el P. Iturrioz no es invención suya: es la doctrina de la Iglesia, que expone tomándola de las palabras de Pío XII. Ella está en reconocer que el hombre no es un "objeto", que no es como un "bruto" sin derechos ni obligaciones: el hombre es "persona". De ahí se deduce todo: de esta noción riquísima de contenido, porque importa que el hombre es a la vez *eminentemente social* por su misma naturaleza, pero que es a la vez un *fin en sí;* tiene una alta dignidad, tiene en su ser una nobleza que impide pueda ser tratado por otros como un simple instrumento para sus designios a veces egoístas y ambiciosos; el hombre es portador de valores inalienables y eternos.

La solución, pues, aúna el elemento social y el personal o individual, en vez de enfrentarlos violentamente uno contra el otro. *La busca del bien común* es la dirección que a la vez asegura el logro del bien individual o bien de la persona humana.

En la segunda parte de la obra el P. Iturrioz intenta presentar desde un punto de vista positivo, de "reconstrucción", las rectas doctrinas sociales.

Ante todo, a través de rancia legislación española (Alfonso X. *Las Partidas*) recoge el preclaro concepto encerrado en ellas, del respeto fundamental hacia la dignidad humana.

Luego las doctrinas sociales de las naciones aliadas, la *Magna charta libertatum* inglesa de 1225, la proclamación de la independencia americana en 1776, la declaración de los Derechos del hombre en tiempos de la Revolución francesa. Finalmente, la pervivencia de este espíritu en los documentos oficiales de ahora, como la llamada *Carta del Atlántico* de 1941.

A su lado resalta muy bien la doctrina social de la Iglesia, tan relevantemente expresada por Pío XII en 1939 (abril y octubre), en el 40, 41, 42, 43, 44 y 1945. "La inviolable dignidad humana recibe en el cristianismo una elevación que sobrepasa infinitamente la que pudiera provenir de todas las declaraciones de derechos del hombre" (pág. 169).

El cotejo entre la solución cristiana y la doctrina social de los aliados muestra que hay numerosos puntos de coincidencia. Sólo que estas naciones aliadas las proyectan "sobre un panorama metafísico y jurídico totalmente diverso" (pág. 177); en la doctrina de la Iglesia hay una concepción doctri-

nal previa amplísima, tal que permite llevar sus enseñanzas hasta las últimas consecuencias con una nobleza, precisión y firmeza inimitables.

Desearíamos que esta obra del P. Iturrioz, por todos sus aspectos muy estimable y magnífica, escrita para un público de alta cultura, pero a la vez con un estilo llano y sencillo, se difundiese por toda España e impregnase las mentes de los estudiosos, de los hombres de voluntad recta, a los que señalará la senda por la que han de buscar la doctrina redentora para la reconstrucción de la sociedad.

ROIG GIRONELLA.

LACHANCE, LOUIS, O. P.: *Philosophie du langage*. Ottawa-Montreal, Les Editions du Lévrier, 1943. 216 pp.

En el prólogo de este precioso libro, que tan tardíamente llega a nosotros, recoge el P. Lachange esta frase de Henri Berr: "La main, le langage: voilà l'humanité." Cierto; mano y lenguaje, de alguna manera, definen al hombre; la mano, instrumento de los intrumentos, poder de captación, de opresión, de dominio sobre el mundo material; la palabra, instrumento de muy más soberano poder, que penetra los cuerpos para llegar a las almas, para dominarlas fascinarlas, inflamarlas. El P. Lachance nos descubre ya en este prólogo la exquisita sensibilidad de su espíritu, dote muy necesaria al que filosofar quiere sobre esta sutil realidad que es el lenguaje.

Es muy amplia la problemática que el lenguaje plantea. El P. Lachance se limita a la consideración filosófica de estos tres puntos: origen, naturaleza y finalidad del lenguaje. Pero antes es menester delimitar con precisión el sentido del término: "el lenguaje"—define el autor—no consiste simplemente en un sistema de signos cualesquiera entre vivientes. sino que representa una síntesis orgánica de símbolos, síntesis que el hombre pone en uso para exteriorizar su vida consciente y comunicar con sus semejantes." La determinación del origen de esos símbolos es problema más arduo. Su causa generadora ¿hay que buscarla en la intimidad del individuo o fuera de él? Entre estos dos polos opuestos han oscilado las soluciones: los unos han creído en la radical ineptitud del individuo para crearse medios de expresión, y han apelado, para explicar su origen, ya a Dios, ya a la sociedad, ya a la naturaleza; los otros, más confiados en los recursos nativos del hombre, han encontrado en él, en sus fuerzas inventivas de inteligencia y libertad, la fuente productora de la simbólica lingüística. Lachance examina estas diversas soluciones; rechaza el tradicionalismo, el origen social del lenguaje; con más atención examina la solución naturalista o nativista; a esta posición reduce Lachance también la teoría del P. Marcel Jousse, S. J., sobre la naturalidad del ritmo, y más en concreto, del gesto rítmico. Excluídas estas soluciones, se impone la clásica explicación de Aristóteles, de San Agustín y Santo Tomás; este último, en particular enseña que el lenguaje humano debe su existencia al poder creador del hombre, a su potencia de invención del valor simbólico de los signos orales en orden a la comunicación de las ideas. Lachance expone ampliamente esta doctrina, que avala con acertada selección de textos de las obras del Angélico. El autor examina sucesivamente el lenguaje emocional o fisiológico y el lenguaje con-

ceptual, hecha la previa advertencia de que este último, el conceptual, es el analogado príncipe y, por lo mismo, el punto de referencia que decida de la mayor o menor categoría lingüística de toda otra forma de manifestación de la conciencia. Lachance proclama la oposición radical, oposición de estructura, entre el lenguaje emocional y el conceptual, y, por lo mismo, que es completamente imposible obtener éste de aquél por derivación natural. A este propósito escribe Lachance estas líneas, que dan buena idea de su pensamiento, claro y preciso:

"Lo que la palabra designa inmediatamente, no es la cosa, es la idea, la representación mental de la cosa. Y para llegar a esto es necesario una operación psicológica del todo en todo diferente de la que consiste en elevar una reacción fisiológica a la dignidad de signo del estado afectivo del que ella procede. No hay, ni puede haber, lazo alguno natural entre la luz y el verbo del espíritu de una parte, y una emisión sonora cualquiera de la otra. No hay medida común, no hay ecuación imaginable entre esos datos. Son inconmensurables el uno con el otro. Más aún, la palabra interior, el *verbum cordis*, como lo llamaban San Agustín y Santo Tomás, es inefable. No tienen réplica adecuada, a no ser en el santuario inviolable de otro pensamiento. Por consiguiente, para comunicarlo a otro se ve uno obligado a invitar al interlocutor, con la ayuda de un símbolo convenido, a servirse del mismo lenguaje del que se sirve nuestro espíritu en su más secreta intimidad. Y si a este fin uno se sirve de un grito adherente a un estado afectivo, este grito se halla por lo mismo despegado del complejo psicológico, del que es parte, y unido a un pensamiento, y en este respecto transportado al orden conceptual; pierde su significación original para asumir otra significación y convertirse en un útil puramente convencional. Lo que era natural respecto de un estado afectivo no lo es ya por su relación con una idea" (p. 55).

Nos place la transcripción de estas palabras puntualmente concordes con lo que escribíamos en nuestra *Teoría del lenguaje de Carlos Bühler* (Madrid, 1941) sobre la preeminencia del valor de representación conceptual de la palabra y la irreductibilidad de este valor a toda forma de significación puramente *sintomática*.

El P. Lachance estudia a continuación la génesis psicológica del lenguaje conceptual y la naturaleza física del lenguaje. A la esencia metafísica del lenguaje dedica después amplio capítulo. La consideración metafísica del lenguaje versa sobre su significación; trata de determinar cuál sea su término, lo significado, y cuál sea la naturaleza de la relación que le une al signo. Lachance excluye que las palabras designen directamente las cosas; sostiene con Santo Tomás que el término inmediato de la significación de las palabras son las ideas. Doctrina en verdad clásica. Suárez la enuncia con esta fórmula, que nos parece exacta: "Voces non significant res prout in se sunt, sed prout obiiciuntur mentibus humanis, et ideo dicuntur *significare conceptus objectivos et exprimere formales* (*De Deo*, tr. I, lib. 2, c. 31, n. 9). Pero téngase en cuenta que a estos valores de expresión y significación que las palabras poseen, nada repugna que se añada un tercer valor de *designación* actual, cuyo término inmediato sean las cosas de que se habla, o bien los complejos ideales que las ideas significadas por la palabra representan; por esto preferiríamos que se evitara el decir que las palabras *no designan* las cosas. Mas no se interprete lo dicho como objeción a lo que el P. Lachance sustenta con tan buenas razones; su estudio es en esta parte de notable precisión y justeza, que en nada puede aminorar la insinuada discrepancia en matices secundarios.

El lenguaje filosófico, es decir, la estructura lógica del lenguaje, es también objeto de minucioso análisis en la obra que presentamos. Páginas densas de luminosa doctrina y reflexión profunda y certera. No nos es posible dar de ellas pormenorizada noticia en esta nota bibliográfica. De no menor interés son los últimos capítulos del libro, dedicados a la consideración jurídica del lenguaje y al bilingüismo; las ventajas de éste son reconocidas; el P. Lachance, empero, concede muy poco favor al bilingüismo integral, al menos como método de formación de la niñez y juventud educandas.

R. Ceñal.

Lissarrague, Salvador: *El poder político y la sociedad.* Publicaciones del Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1944. 23 × 17 cms. 313 pp.—Pesetas 30.

El título de la presente obra es de lo más sugestivo para los deseosos de orientarse en los temas relativos a la constitución y organización del Estado y de lo más actual en esta época de perplejidades, extremismos doctrinales y experimentos múltiples de tipos de sociedad política.

Por otra parte, teóricamente la cuestión de las relaciones entre el poder político y la sociedad se puede decir que es la cuestión céntrica y más esencial que tiene que resolver la Filosofía del Derecho público, y a la cual se reducen todas las demás que se refieren al Estado.

El Sr. Lissarrague ha querido, en esta coyuntura de España y del mundo, tratar este asunto, aunque, según dice en las "Palabras previas" del libro, no con más pretensión que con la de "bosquejar un estudio del poder político en función de la realidad social". Divide este bosquejo en una "consideración preliminar" y cuatro extensos capítulos, es a saber: 1) Hecho social y grupo social. 2) El factor político de la sociedad. 3) La institución y el Estado. 4) El poder político, a los que añade tres apéndices: 1) La sociedad política en Santo Tomás de Aquino. 2) Nota sobre la sociedad política en el tratado *De Monarchia,* de Dante. 3) Naturaleza de la potestad política en Frascisco de Vitoria.

La orientación doctrinal del libro está basada en la sana y verdadera concepción del Estado como sociedad orgánica, soberana, complementaria y supletoria respecto de sus elementos componentes y con un poder limitado por el propio bien de la comunidad, cuyos miembros e instituciones infraestatales buscan en la organización política la defensa y ayuda que por sí mismos no pueden proporcionarse para la consecución de sus fines. Es, pues, la teoría tradicional y cristiana del Estado, aprendida más que de los grandes pensadores de los siglos XIII y XVI, del grupo de institucionalistas, en los que también otros jóvenes juristas españoles han creído ver más originalidad de la que en realidad hay.

No desconoce nuestro autor el pensamiento político de San Agustín, Santo Tomás, Vitoria, Suárez y los clásicos escolásticos; pero se echa bien de ver que le es más familiar la literatura moderna, y a ello acaso se deba el estilo de la composición y exposición.

En el desarrollo de la teoría del Estado el hilo conductor, soterrado, es

verdad, en largos trechos por digresiones extensas y heterogéneas, lo constituyen las ideas de Hauriou. Pero en torno a ellas, Lissarrague va acumulando un copioso acervo de ideas, comentarios, sentencias filosóficas procedentes de sus abundantes lecturas o brotadas espontáneamente al correr de la pluma o al dirigir la atención a las cuestiones que va tocando. Esto da sabor de modernidad a la presentación de las cuestiones, y aun permite poner de relieve como él diestramente lo consigue, el valor inmarcesible de la filosofía cristiana, puesto que patentiza sus aciertos en el cotejo con los aciertos o los desaciertos del de los sistemas transeúntes, y manifiesta de modo muy estimable su utilidad como criterio para juzgar a toda clase de doctrinas.

Es, por lo tanto, Lissarrague en esta obra, uno de los ilustres representantes en España de ese movimiento ideológico que se advierte en todo el mundo entre los cultivadores seglares de la filosofía, movimiento de aceptación y rehabilación del pensamiento cristiano, y aun de la genuina filosofía escolástica. Y esa tarea de aplicar tan sabiamente los principios y las tesis, de una doctrina que tiene la eficacia y la actualidad perenne de lo esencial y lo verdadero, y sacar de ella las soluciones según razón y justicia para los problemas que la vida va haciendo aparecer en cada época y en cada pueblo, merece toda clase de encomios, y hace concebir esperanzas para un vivir político más equilibrado y fecundo que las realizaciones dolorosamente experimentadas en el mundo de un individualismo atomizante o un estatismo asfixiante.

Alabamos, pues, y felicitamos al señor Lissarrague por el propósito de su libro y por el valor general del contenido del mismo.

Pero no podemos hacer lo propio, al menos en el mismo grado, con la factura y composición, y aun con lo que Menéndez y Pelayo llamaba la forma interna de la obra.

No deja de ser lamentable que estudios tan selectos e interesantes como el que nos ocupa, queden notablemente desvalorizados y pierdan gran parte de su utilidad didáctica científica por la anarquía de forma y método en la presentación de las ideas.

En efecto, no es fácil, al acabar cada uno de los capítulos de la obra de Lissarrague, recordar el enlace y la sucesión de las ideas, hacer un resumen de lo que se ha leído, y mucho menos trazar un esquema de su contenido. Cada capítulo y el conjunto de todos ellos es un conglomerado informe, difuso y confuso de pensamientos, citas, opiniones de unos y otros autores, sin ponderación del valor e importancia de las mismas, referencias y digresiones no siempre oportunas a otras cuestiones distintas de las que se está tratando, todo ello en un estilo falto de claridad y naturalidad, a veces extremadamente rebuscado, retorcido hasta rayar en lo ininteligible. Cojamos algún párrafo por vía de ejemplo. En la página 171, donde se habla de la naturaleza de las personas morales, encontramos el siguiente: "Ahora bien: la esencia de la personalidad subjetiva es la persona moral. Esta consiste, por tanto, en la incorporación subjetiva de la idea del grupo a través de la voluntad de todos los miembros y de la participación de ellos en comunión con los miembros del poder, en solidaridad radical con esta idea." Aparte de la inexactitud de concepto que desde luego se advierte en la primera frase transcrita,

es menester leer un par de veces por lo menos la cláusula y aun releer también el párrafo precedente para tener la certeza de qué es lo que quiere decir el autor y a dónde va con su razonamiento. Y no es que la obscuridad provenga siempre de la profundidad del tema. A veces para expresar ideas, que se podrían decir muy breve y claramente, se escriben trozos como el siguiente (págs. 72-73): "Y en caso de que ante un uso, malo en su contenido, inmoral o injusto, nos rebelemos contra él, apelando desde las últimas estimaciones de nuestra persona o un nuevo modo de entender la convivencia entre los hombres, habremos obrado antisocialmente, si bien nuestra conducta se enderece a establecer nuevos usos, más humanos y mejores; que, sin embargo, como tales usos, se impondrán también autoritaria y casi automáticamente. Esto no quita para que la vida colectiva se subsuma en comprensión mutua y se impregne de caridad siempre que no se confunda con ella lo que de social característicamente tiene."

El influjo de la lectura de escritores, que más que filósofos son diletantes, el aducir las frases más o menos alegóricas de éstos para explicar conceptos jurídicos y filosóficos que exigen una gran precisión, hace que muchas afirmaciones resulten poco serias, superficiales, a veces incompletas y casi erróneas. Tal sucede con la definición del Estado que se da en la página 183; la del martirio, páginas 91 a 92, y las que con frecuencia se dan cuando se trata de señalar la naturaleza y las características de "lo social" en el capítulo primero y en varios lugares de los siguientes.

La referencia a autores o escuelas, más por vía de dicho o frases más o menos conceptuosas o por brochazos demasiado generalizadores, que por lo substancial de las opiniones de los mismos, resta también impresión de madurez y de sentido filosófico y crítico.

Una elaboración más reposada de cada una de las partes de la obra, un decir las cosas con más llaneza, un encadenamiento más ordenado de las ideas, un amputar alardes de fácil erudición, para dar más holgura al desarrollo lógico del propio pensamiento, un separar la reseña de autores y escuelas del planteamiento exacto de la cuestión y de su solución objetiva, haría más agradable y provechosa la lectura de esta obra, tan apreciable por su sano y rico contenido doctrinal.

SALVADOR CUESTA.

ZARAGÜETA, JUAN: *El Lenguaje y la Filosofía*. (Publicaciones del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Luis Vives" de Filosofía.) Madrid, 1945. 388 pp., 24 × 16,5 cm.

Tiene esta obra por objeto "explotar el filón lingüístico en su fecunda aportación al pensamiento filosófico". En tres estudios, al parecer independientes entre sí, ha explayado el autor la unidad de su pensamiento. En los dos primeros se considera el vocabulario en sus dos virtualidades significativas, bien deslindadas por el autor, "quizá por primera vez en trabajos de esta índole", de realidades y de valores: vocabulario descriptivo (positivo) y vocabulario estimativo. Al filo de lo lingüístico se indican los problemas filosóficos enlazados con el vocabulario en cuestión. El tercer estudio, consagrado a la Gra-

mática como arquitectura del lenguaje, contiene una interpretación lingüístico-filosófica de la oración y de sus partes. He aquí en resumen el desarrollo: I. *La Analogía del ser a través del lenguaje figurado*. La *Revista de Filosofía* (1944, pp. 199-220; 1945, pp. 9-48) nos había ya ofrecido en dos artículos un anticipo de esta primera parte que aborda este capítulo lexicológico de máximo substrátum filosófico. El intento del autor ha sido descubrir las trayectorias del espíritu humano en la captación y creación espontánea de las varias conexiones analógicas de los seres, que han quedado prendidas en el lenguaje común, y sistematizar este riquísimo venero filosófico-lingüístico en un minucioso cuadro de divisiones. Aquellas conexiones se pueden reducir en líneas generales a la *contigüidad* y *semejanza*, que traducen aproximadamente la división clásica (tomista) en analogía de atribución y de proporcionalidad, respectivamente. Primero se estudian los nombres propios o *existenciales;* sus transformaciones en comunes y viceversa: transferencias por semejanza y por contigüidad, con una sabrosa consulta al rico arsenal antroponímico y toponímico. A continuación se consideran los seres *esenciales* designados por nombres comunes. Idéntica división de las analogías a base de la contigüidad y la semejanza, subdivididas en intrínseca y extrínseca. En la descripción de cada grupo y subgrupo se recorren las más varias significaciones del ser en los múltiples campos de realidades y se tienen en cuenta los dos matices fundamentales del ser y el hacer (aspecto estático y dinámico del ser). Hay un apartado previo para las analogías de carácter lógico o lógico-psicológico, subjetivo-objetivas, al margen de las inter-objetivas, y otros dos finales, el uno para las analogías ontológicas, donde se señalan los sedimentos del instinto filosófico y metafísico prendidos en la terminología filosófica de origen muchas veces vulgar, y el otro, como meta y coronación de todo lo anterior dedicado a las analogías teológicas del lenguaje humano aplicado a Dios y a sus misterios. II. *El lenguaje estimativo y el valor de los seres*. Precede a esta segunda parte una oportuna aclaración en que se contrae a sus justos límites la pretendida disociación entre seres y valores, conocimiento y estimación. Así se entra en el "panorama de los valores y de su relación con los seres que los encarnan, tal como se revela a través del lenguaje significativo de unos y de otros". El lenguaje no se escinde en esos dos campos, sino que frecuentemente la misma forma lingüística puede responder a realidades, a valores o a significaciones mixtas, *valores realizados* o *realidades valoradas*, zona amplísima esta última, cuyos contornos ontológicos, naturales y metafísicos se describen minuciosamente. En un apartado se considera el lenguaje figurado de valoración valores metafísicos transferidos por analogía (contigüidad o semejanza) de un orden de realidades a otro, y hay después una observación relativa a la evolución estimativa del lenguaje pareja de la evolución morfológica y semántica del mismo. Sigue un estudio sistemático de las dos grandes categorías de cantidad y cualidad embebidas en la significación de valer tanto como en la de ser y en la interferencia de ambos. Por último, una consideración de los valores según su clasificación en valores elementales, del ser-objeto y del ser-objeto y complejos de valor, objetivos y subjetivos. III. *Gramática filosófica*. Tiene como finalidad esta tercera parte "compenetrar más las funciones del pensamiento con las del lenguaje, en provecho del uno y del otro", evi-

tando los excesivos paralelismos o la crasa insolidaridad de que han pecado con frecuencia los tratados lógicos y gramáticos. Se analizan a continuación las partes de la oración, consideradas más funcional que morfológicamente, y se estudia después sintéticamente el tema de la oración, correspondiendo así en sus líneas generales a la división de la Gramática tradicional en Analogía y Sintaxis.

Consideramos la obra, así lo ha querido el autor, como una magnífica introducción o iniciación filosófica, que toma como punto de abordaje el más a mano y universal como es el lenguaje, maravillosa condensación del pensamiento filosófico forjado por el espíritu popular. La presentación externa elegante, esmerada composición, claridad tipográfica, unido al estilo sugestivo, aliado con un derroche de erudición, hacen atractiva la lectura de un tema de suyo descolorido y árido.

L. Martínez G.

Gambra Ciudad, Rafael: *La interpretación materialista de la Historia.* Instituto "Balmes" de Sociología. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 248 págs. Madrid, 1946.

El Consejo Superior, con esplendidez poco frecuente en las posibilidades editoriales actuales, ha formado un bello volumen con este estudio al que su autor, en un subtítulo, aprecia como una investigación social-histórica a la luz de la filosofía actual.

El libro es muy de nuestros tiempos. Nuestra cultura está en este momento debatiéndose con el marxismo en cualquiera de sus múltiples formas. Nuestra filosofía se está debatiendo con el materialismo para superarlo en un espiritualismo fecundo y fértil. Un Historismo radical acoge ambos polos, para de ellos hacer un nuevo nivel espiritual en que el hombre pierda o salve, su personalidad. Pues bien; desde nuestro tiempo, y partiendo de una previa y recta comprensión de los datos de la Filosofía actual—tal es el intento—se pregunta Gambra: ¿Qué significación, sentido y límites cabe otorgar hoy a la Interpretación materialista de la Historia? ¿Cuáles fueron los supuestos implícitos en ella y el espíritu que la animó? ¿Qué valor se le puede otorgar en el marco ideológico de nuestra época? Como complemento, todavía añade Gambra esta otra pregunta: ¿Cómo podría concebirse, en sus líneas generales, una teoría histórica y social inspirada en ese recto desarrollo del pensamiento actual? Con estas preguntas queda ya trazado, en lo fundamental, el itinerario de la investigación: desde la exposición y crítica del Materialismo Histórico se va a llegar a una teoría de la Historia, suponiendo a ésta íntimamente relacionada con la evolución de lo social.

La primera parte—introductoria—nos da la posición, génesis, elementos del materialismo histórico. La segunda, compara la visión que del acontecer histórico nos da el Materialismo con los datos de la misma realidad histórica a través de sus más fuertes objeciones fundadas en aspectos parciales de la realidad, resultando insuficiente la teoría en cuanto que se encuentran unos datos originales y primarios que exceden de sus categorías y se muestran con

una eficiencia propia e independiente. Una tercera parte busca los supuestos implícitos en la teoría, llegando a apreciar un fondo mecanicista y a caracterizarla como un materialismo de tipo *eficientista*, es decir, que no admite más eficiencia que la de la materia. La cuarta parte esboza una interpretación histórica a la luz de la filosofía actual, haciendo con ella una crítica y superación de la Interpretación materialista que ignora las esencias espirituales del individuo y de la Sociedad en su desenvolvimiento histórico. La quinta parte, finalmente, hace un reajuste del hombre considerando su vitalidad orgánica y la espiritual.

La obra, como se ve, está desarrollada con amplitud de visión y orientada certeramente al emprender una crítica fundamental del materialismo histórico. Dos defectos encontramos, que pudieron fácilmente ser superados: Uno es el de exposición. El autor está, hace la impresión, excesivamente sujeto a su fichero: ello da exactitud al pensamiento; pero a la vez, hace no pocas veces la exposición lenta y aun floja, especialmente en la introducción, y, sobre todo, quita no poca personalidad y autoridad a quien en los momentos culminantes de lograr una conclusión o perfilar una crítica, como no sintiéndose con confianza en sí mismo, cede la palabra a otro para que sea él quien dictamine. Otro defecto afecta quizá más al fondo de la obra, y es que está excesivamente supeditada a la filosofía actual: si las posiciones que toma el autor dependen de lo actual de la filosofía, entonces están sujetas también a los vaivenes de ella. A eso ha venido el reajuste final, para superar las deficiencias de la filosofía moderna, pero hubiera sido quizá más prudente no haberse atado tanto a una filosofía que, en definitiva, necesitaba de correcciones sustanciales. Sin embargo, en justicia debo corregir la mala impresión que esta crítica pudiera causar, haciendo notar que el autor es perfectamente consciente de los valores que la filosofía actual tiene, y que los utiliza prudentemente, sabiéndolos elevar y completar en lo que de deficiente tienen.

El señor Gambra ha hecho un buen servicio al emprender este estudio serio y profundo sobre un tema de enorme trascendencia. Los resultados son satisfactorios y ya ahora halagüeños; prometedores, además, para el futuro.

J. Iturrioz, S. I.

Nota.—Agradecemos con esta ocasión al señor Gambra el interés que a nuestro artículo sobre "Marxismo y Existencialismo" ha prestado, dedicándole un estudio. Con todo, creemos que nuestro pensamiento no ha sido exactamente interpretado, pues si algo se quería hacer destacar en nuestro estudio era precisamente la diferencia radical entre existencialismo y marxismo justamente por la diferencia radical de Kierkegaard y Marx, cuyas coincidencias—innegables a nuestro juicio—quedaban desvirtuadas al quedar integradas en el conjunto de la obra de cada uno de ellos.

MASNOVO, AMATO: *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino.* Volume primo, *Guglielmo d'Auvergne e l'ascesa verso Dio.* Milano, 1945², in-8, pp. 192. Volume secundo, *L'origine delle cose da Dio in Guglielmo d'Auvergne.* Milano, 1946², in-8, pp. 143. Volume terzo, *L'uomo.* Milano, 1945, in-8, pp. 212.

Sobre un fondo de lucha entre las doctrinas tradicionales y el moderno aristotelismo, M. nos presenta la figura de G. de A. nada partidario de las nuevas corrientes. En el volumen primero, a través del "De Trinitate" de G., nos lleva a contemplar la magnífica subida de éste hasta Dios. Supera el ontologismo del Proslogio de San Anselmo, contra lo que opinaron Baumgartner, Schindele y Grünwalde, y "a posteriori" por vía de causalidad y contingencia llega hasta el "ens quod est per se necesse esse". Tampoco depende del Monologio anselmiano. En él hay un fondo de realismo exagerado, que G. está lejos de aprobar. M. descubre en Alejandro de Halés—otro autor que pudo influir en G.—ciertos lunares de innatismo, que tal vez, a nuestro juicio, no sean más que expresiones exageradas del iluminismo franciscano. Con todo, tampoco este innatismo contaminó el proceso deductivo de G. El atributo primordial de Dios es ser el "ens per essentiam", fórmula que toma de Avicena y que pasó a la escolástica posterior. De él deduce en seguida la simplicidad divina, fundamento de la trascendencia de Dios. Por el contrario, en la criatura se distinguen la esencia y la existencia; pero esta distinción no es real, sino lógica. En este punto, M. *destierra definitivamente la idea de que G. fuera el primero en defender la distinción real,* como desde Denifle se venía repitiendo.

Los primeros principios, y en concreto el de causalidad, parece que G. los atribuye a cierto asociacionismo instintivo muy parecido al de Hume. ¿Pudo influir sobre el filósofo inglés? M. cree que sí, aunque indirectamente.

En el volumen segundo, M. nos presenta la magnífica concepción creacionista de G. en su "De universo", haciendo un interesante estudio de las influencias recibidas de parte de Avicebron y Avicena. Este defiende la eternidad de la materia, y en esto G. no puede seguirle; sigue más bien a Avicebron, que en su "Fons vitae" apunta ya el argumento tan del agrado de G., "ex nihilo, ergo post nihilum". El mundo no sólo no es eterno, sino que necesariamente es temporal: así lo exigen la libertad y omnipotencia divinas. Este voluntarismo de G., opuesto al naturalismo avicenista en la creación del mundo, se desarrolla finalmente en un crudo y terminante ocasionalismo, que G. apoya también en la autoridad de Avicebron.

Fundado en este ocasionalismo, que hace a Dios única causa eficiente, G. rechaza en el volumen tercero la teoría avicenista de la creación por intermediarios. Su Psicología sigue las líneas generales de la escuela agustiniana, aunque no admite la composición del alma: ésta es simple, no sólo substancial, sino también accidentalmente, identificando consigo las potencias. Admite, además del alma, la forma de corporeidad.

M. ha sabido tocar en su obra los puntos más interesantes de la doctrina de G. y descubrirnos la problemática vivida por el obispo de París, atento como el que más a todas las controversias de su tiempo, sin descuidar

por otra parte el complejo de su doctrina. Y esto con la nota de plenitud; plenitud que a veces puede parecer difusión y repetición de cosas sabidas. Algunos puntos históricos de la escolástica medieval quedan esclarecidos y otros muy favorecidos, v. gr., que el averroísmo latino no había aparecido aún en tiempos de G. La gran figura del obispo de París merecía tal obra. Nada mejor para valorizar el auténtico pensamiento de Santo Tomás que el estudio de sus inmediatos predecesores y sucesores, y entre aquéllos no cabe duda que la personalidad de G. de A. tiene una gran importancia para ambientar, como en esta obra ha sabido hacerlo M., los años inmediatos a la aparición del Dr. Angélico.

Por último, echamos de menos alguna bibliografía, siquiera reducida, que pudiera satisfacer los deseos despertados en el lector de un mayor conocimiento del protagonista y su obra.

B. Pérez Argos.

Finlayson, Clarence: *Dios y la Filosofía*. Medellín (Colombia), pp. 262, 16,50 × 23 cm.

El autor es natural de Valparaíso, ha enseñado en la Universidad Católica de Chile, en la Universidad de Notre Dame, Indiana, U. S. A., en Méjico, y ahora enseña en la Universidad de Antioquia, Medellín. Ha publicado varias obras filosóficas, históricas, literarias. La presente obra es una tesis doctoral elaborada en la Universidad de Notre Dame, y toda ella se mueve en la atmósfera de Yves Simon, Jacques Maritain, Penido, Cayetano, Juan de Santo Tomás, etc. La obra contiene la tesis propiamente dicha, y además varios ensayos, que le servirán en parte para justificar sus miras filosóficas. Tanto la tesis como varios de los ensayos están dedicados cortésmente a alguna persona moral o física; en total, ocho dedicatorias.

El título de la obra podría ser: *sobre los nombres metafísicos de Dios*, o *sobre el constitutivo formal de la divinidad*. Dice que hay tres atributos esenciales de Dios, que corresponden, que responden a una triple linealidad fundamental, que son el ser, la intelección subsistente y el amor. Estos tres nombres no indican propiamente atributos derivados, sino que cada uno por sí es principio último de la derivación de los atributos divinos, y son, por tanto, el constitutivo formal de la divinidad. Según esto, tres son las partes en que divide la tesis; en la primera, trata del predicado divino del ser; en la segunda, de la intelección actualísima subsistente, y en la tercera, del amor. Entre otras finalidades de su estudio pretende también combatir las posiciones de muchos escolásticos que no han considerado en su honda realidad la triple linealidad del problema; por esto, una parte de la tesis tiene por finalidad restaurar y poner de relieve, en su verdadero y genuino valor, el pensamiento del eminente teólogo portugués Juan de Santo Tomás, que pone el entender actualísimo de Dios como el principio formal de las divinas operaciones.

Para fundamentar sus vistas, añade a manera de apéndice ciertas disquisiciones especiales. Así para justificar cómo el entender actualísimo es de suyo infinito, explica la vista genial de Averroes, patrocinada entusiásticamente por Cayetano, de que el cognoscente se hace por identidad lo otro en cuanto

otro (pp. 227-241). Para justificar cómo el ser en cuanto ser puede tener una triple linealidad de existencia, operación y amor, explica lo que él entiende por metafísica, y cuál es la índole del ser real en cuanto tal, que es existencia, tendencia dinámica y amor (pp. 205-226).

El libro es sumamente original en cuanto a la forma de exponer y manifiesta el ingenio nada vulgar del autor. Sus ideas las reviste con la fraseología existencialista en boga, y así dice que *lo espiritual es un ser abierto al ser en general, y una apertura potencial a devenir lo otro en cuanto otro. El amor es la alegría del ser, es un impulso por el que el ser se ruptura para expresarse y de este modo sobrepasarse y derramar el venero de su generosidad, y para entregarse y así ser feliz. La existencia es de suyo ininteligible porque pertenece al plano del amor y de la voluntad*, etc. (pp. 139, 140, 198, 205, etc.). Maneja además con frecuencia los nombres de Husserl, Heidegger, Scheler, Jaspers, Brentano, etc.

Su laudable fe neotomista es inquebrantable, y así dice que, con la primera intuición, el entendimiento percibe la real distinción entre existencia y esencia actual (217). La infinitud divina se prueba por aquello de que el ser absolutamente considerado es infinito; luego si en algún individuo el ser es finito, es porque se ha recibido en una potencia real; mas Dios no se ha recibido en ninguna potencia real, luego es infinito. Mas ocurre la duda: el ser absolutamente considerado ¿es infinito positivamente? Entonces todo aquello de que se predique el ser, será infinito, será el único Dios, y tendremos el panteísmo. ¿Es infinito precisivamente porque ni incluye ni excluye límites? Entonces con añadir mentalmente la diferencia limitante que con la mente se omitió, el ser queda finito, y así el ser se limita intrínsecamente por sí mismo, es decir, por la diferencia que no se distingue realmente de la razón común en este ser limitado. Con una mayor declaración de su mente quedaría puntualizado este problema del sentido, en que el ser absolutamente considerado es infinito.

Juntamente con su laudable e inquebrantable fe neotomista tiene un modo de filosofar lleno de pathos, abundantes en metáforas y anegado en fraseología vitalista, que harán su lectura fácil y amena a muchos lectores.

J. HELLÍN.

DÁVILA, JULIO, S. J.,: *Metaphysica generalis* (Cursus Philosophicus Collegi Maximi Isletensis Societatis Iesu. Pars III. "Buena Prensa", Vía Vulgo Donceles, 99-A. Mexici. D. F., 1946

En esta tercera parte del Cursus Philosophicus, que varios Padres de la Compañía de Jesús, profesores de Filosofía en Méjico, vienen publicando con tanto acierto, nos ofrece el P. Dávila la *Metafísica General*. La obra está dividida en cuatro partes: en la primera se trata del ser en general y de sus atributos; en la segunda, de la división del ser en los diez predicamentos o categorías; en la tercera, de los principios intrínsecos del ser creado, y en la cuarta, finalmente, de los principios extrínsecos del ser infinito, o sea de las causas eficientes, final, material, formal y ejemplar.

La doctrina expuesta es la tradicional escolástica de Santo Tomás según

la mente del P. Suárez; de lo moderno no falta lo necesario y conveniente para los alumnos, dejando, en uno y otro caso, amplio campo para las explicaciones del profesor.

Ciertamente que los familiarizados con la metafísica de Urraburu, Delmas, Franzelin, Frick... no admirarán en la del P. Dávila la originalidad y novedad, pues sobre todo, al P. Delmas le sigue demasiado a la letra en las pruebas de no pocas de sus tesis; sin embargo, todos reconocerán el acierto que ha tenido al dotar a su metafísica de las cualidades que deben adornar a un buen libro de texto: materia abundante, más de la que a primera vista pueden indicar el tamaño del libro y sus 303 páginas; concisión, orden, claridad de ideas y fuerza en las pruebas de sus tesis. Con lo dicho queda suficientemente recomendado a los profesores de Seminarios y de Facultades eclesiásticas de Filosofía el libro que ofrece al público el P. Dávila.

Esperamos que las próximas ediciones vaya mejorando notablemente, si su autor, entre otras cosas, pone una breve reseña bibliográfica para cada tesis, tiene cuidado de separar más unas cosas de otras, aun cuando aumente el volumen del libro en 50 ó 60 páginas y, en fin, escoge otra combinación de tipos de letra más apropiada que la presente.

T. DE DIEGO.

P. DEZZA, S. I.: *Metaphysica Generalis. Praelectionum summa ad usum auditorum.* Romae. Apud Aedes Pont. Universitatis Gregorianae. 1945. 360 pp.

Se trata de un texto. Esto simplifica algo la contextura de la obra, pero a la vez implica una serie de cualidades, harto difíciles de lograr, que no son requeridas en una monografía. El P. Dezza—profesor de Metafísica en la Universidad Gregoriana y en la actualidad Rector Magnífico de ella—, basando el actual texto en otro anterior suyo de 1930, y en los de los PP. Remer y Arnou, predecesores suyos en la cátedra, nos ha dado una obra cuya primera impresión es de madurez y perfección. Sobriedad, seriedad, claridad, precisión, riqueza en lo conveniente, amplitud de horizonte, ponderación en el fijar sus propias posiciones.

La concepción del texto sigue, en general, el módulo clásico tanto en sus grandes líneas como en la ejecución de cada una de las cuestiones. Preceden a la obra una introducción sencilla con una "Praenotio" histórica sucinta. Son cuatro las partes del tratado: *La primera* estudia "De ente in communi", a saber, el concepto de ente, con su trascendencia, analogía y propiedades. *La segunda parte*: "De principiis intrinsecis entis, seu de actu et potentia", expone con algún detenimiento las nociones y los principios correspondientes al acto y al potencia; al tratarse de las diversas especies de potencia y acto, establecida la tesis: "actus non limitatur nisi per potentiam", y la composición de acto y potencia en todo ser finito, se deduce la tesis de la distinción real de esencia y existencia en todo ser infinito. Sigue luego el tratado de los posibles, cuyo fundamento último radical es la divina esencia; pero el formal lo es la esencia divina en cuanto concebida por el entendimiento divino como imitable ad extra. *La parte tercera* trata de los principios extrínsecos del ser, es decir, de las causas eficiente y final. Trata, sí, en general, de las cuatro causas de los clásicos,

como también de la causa ejemplar reducida a la causa formal; pero específicamente se insiste en la causa eficiente con el principio de causalidad; luego en la causa final con el principio de finalidad. *La cuarta parte*: "De generibus entis seu de praedicamentis" viene dividida en dos grandes capítulos: substancia y accidente. Dentro del tratado de la substancia se estudia el principio de la multiplicabilidad de los seres, es decir, el de la individuación; tal principio es la materia signada. En cuanto a la signación de la materia, el autor se atiene a la fórmula de Santo Tomás: *materia sub quantitate*, desde la cual quiere conciliar y aunar las explicaciones de Cayetano y del Ferrariense. Dentro del mismo capítulo va también el estudio de la supositalidad. El supósito viene definido con esta breve fórmula: *subsistens distinctum*, que resume esta otra más amplia y redundante: *substantia singularis completa in se existens nec alio modo alteri communicata*. En la explicación de la supositalidad Dezza rechaza las opiniones de Scoto y Tiphano por defecto; las de Cayetano y Suárez porque el modo por ellos puesto es innecesario e ininteligible. Acepta la explicación de Capréolo con Terrien, Billot y Mattiusi, enunciándola con esta fórmula: Suppositum in entibus finitis addit supra naturam individuam completam esse substantiale illi naturae debitum. En cuanto a los accidentes fija, por de pronto, su realidad en general. Particularmente se estudia la relación admitiendo en tesis propia la predicamental que se distingue realmente de su fundamento. Se dedica todavía un artículo a la cualidad y en otro van indicadas las nociones de los restantes accidentes.

Este es el esquema del texto del P. Dezza. Suficientemente completo y amplio y convenientemente sobrio para dar lugar a las explicaciones del profesor. De entre las cualidades magníficas que encierra vale resaltar la ponderación y serenidad con que trata los asuntos.

Por señalar algo podemos fijarnos en la primera parte: no todo lo de ella nos satisface plenamente. En concreto: el autor pone esta tesis: Notio entis non obtinetur ab inferioribus per propriam abstractionem, ideoque est notio imperfecte una. Se pone como contrario a esta tesis a Suárez con su escuela, sin indicar cuál sea el punto de divergencia. Ahora bien; esa tesis la suscribiría Suárez por entero, porque, según él, la noción de ser no se obtiene por una abstracción propiamente tal, y, por lo mismo, ese concepto es imperfectamente uno. En un *Dices* se atribuye a Suárez para este punto la precisión no mutua; cierto es que la admite Suárez en general; pero no la aplica en este caso, porque esa noción se obtiene por una abstracción peculiar que Suárez denomina *confusiva*, muy distinta de la *praecisio non mutua*. En cuanto a la analogía, muy acertadamente hace notar el autor el sentido de la terminología de Suárez. Pero luego dice de Suárez que se ve constreñido a admitir la univocidad del ser. Todo lo funda en que Suárez obtiene el concepto de ser por una *praecisio non mutua*, lo cual es falso; es cierto que ese concepto en Suárez es *simpliciter unus*, pero el *simpliciter* no lleva consigo que sea *perfecte unus*. Suárez admite como conciliables con toda justeza la analogía de atribución intrínseca y la unidad imperfecta del concepto de ente, y de hecho se armonizan en él las dos tesis perfectamente, infiriéndose por necesidad la una a la otra. La analogía de proporcionalidad es la incierta y la inconciliable con la unidad del concepto del ser; siendo ésta cierta, aquélla deberá ser rechazada.

(Véase la reciente obra de J. HELLÍN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, pág. 330). Es enteramente falso atribuir, como hizo recientemente Giacon, a Suárez la univocidad del ser. La rechaza Suárez con palabras expresas, y la realidad metafísica contenida en sus fórmulas tiene en este punto toda la profundidad y distinción que el más riguroso escolástico podrá exigir.

En resumen: se trata de un texto que revela en su autor una mente poderosamente sintética, lúcidamente ordenada, profudamente penetrante, sobria, exacta. Dentro de la escuela a que pertenece el autor no conocemos texto mejor.

J. ITURRIOZ, S. I.

BOYER, CAROLUS S. J.: *Cursus Philosophiae ad usum Seminariorum*. (Vicies millesimum.) Typis Desclée de Brouwer et Soc. 2 vols. de 560 y 598 pp.

En 1935 aparecía la primera edición de este Curso de Filosofía; hoy presentamos su edición vigésima (20.° millar): dato que ya de por sí dice bastante de su alta calidad y de la gran aceptación alcanzada. La obra del P. Boyer, Prefecto de estudios de la Pontificia Universidad Gregoriana, es, en verdad, dentro de las de su género, realización excelente, en muchos aspectos ejemplar y modelo. Me refiero, sobre todo, al valor didáctico del libro, reflejo fiel de las eximias dotes pedagógicas del autor. Se dirige éste especialmente a los alumnos de los seminarios—sin que esto excluya que su curso pueda ser también muy benéfico a los estudiantes de otras Facultades filosóficas—; y ese nivel de los lectores a quienes el libro se dedica impone, a su vez, la amplitud y desarrollo doctrinales de la misma obra: con un sano sentido de lo que la evolución mental de esos lectores requiere, con un santo respeto de las exigencias que su formación postula. No debe buscarse otra cosa en una obra de esta índole; sin que esto no signifique que el curso del P. Boyer no ofrezca otros valores de originalidad y progreso en su contenido doctrinal; los tiene y muy superiores, dentro siempre de la línea del tomismo tradicional, unidad sistemática muy bien aconsejada por los mismos fines didácticos que el libro persigue. Es, pues, nuestro juicio que el curso del P. Boyer representa, por muchos conceptos, el ideal del texto seminarístico.

R. CEÑAL.

CASTIELLO, JAIME, S. J.: *La formación mental*. Contribución a la investigación experimental de la educación formal. Traducción de Pedro Zuloaga. México, Editorial Jus. Colección de Estudios Pedagógicos. 1944 (16 × 21 centímetros). 250 pp.

Hace años que esta obra del llorado P. Castiello fué presentada al público español en su original alemán. Véase, por ejemplo, Atenas, octubre, 1934, páginas 24 y 25. Pero la traducción que nos ofrece Pedro Zuloaga será sin duda muy bien recibida por los educadores de habla española. Después de todo, la educación formal es problema básico en la práctica de la pedagogía. ¿Cómo ha-

cer de una virtud específica una virtud general? ¿Cómo obtener en la educación esa transferencia consciente o inconsciente de la experiencia de un campo a otro? Este trabajo del P. Castiello aporta nuevas luces para la solución de este problema.

El estudio está dividido en cuatro partes. En la primera reúne el autor los experimentos realizados sobre educación formal desde los primeros de W. James, en 1890, hasta los de Overman, Symmonds y Meredith, en 1931 —téngase presente que la obra en alemán fué publicada en 1934—, distribuyendo sus resultados no en orden cronológico, sino sistemático, de acuerdo con las diferentes funciones psíquicas. Está fuera de duda la existencia de la educación formal. Ni tratan ya los investigadores de probar su posibilidad, sino de descubrir métodos que la fomenten en grado máximo. En la segunda y tercera parte es donde nos ofrece el P. Castiello sus nuevas aportaciones personales. Hasta ahora se había estudiado la educación formal en su aspecto cuantitativo; el autor tuvo la feliz idea de estudiarla en su aspecto cualitativo. Se dan esas transferencias a que antes aludíamos y se había estudiado su cuanto. Lo que ahora quiere verse es la modalidad de esa transferencia. En concreto, buscó el autor—y esto es lo que nos da en la segunda parte— qué actitud interna, qué estilo de vida crean en el sujeto los estudios que cultiva, los valores con que se pone en contacto. A este fin sometió a alumnos de tres tipos de escuela alemanes a preguntas que provocaran una reacción característica. Las escuelas fueron un *Gymnasium*, un *Realgymnasium* y una *Oberrealschule*. Caracteriza a la primera el estudio de las lenguas clásicas: latín y griego, que ocupan el centro de la enseñanza. En el *Realgymnasium*, en cambio, junto a los estudios clásicos, se da lugar importante a los estudios matemáticos y científiconaturales. En fin, distínguese la *Oberrealschule* por el estudio intenso y preeminente de las matemáticas y ciencias naturales. Doce fueron las preguntas que fueron presentadas a los alumnos y versaban sobre el pensar lógico, matemático, teleológico, sicológico, histórico, ético, político, social, científico natural, filológico, estético y sobre problemas mecánicos. Sin duda, que el número de sujetos de investigación no es suficientemente amplio para poder deducir conclusiones generales, como el mismo autor lo reconoce; pero las que de ella se deducen no por eso dejan de ser muy dignas de tenerse en cuenta. Destaquemos entre ellas las siguientes: la actitud espiritualista de los alumnos del *Gymnasium* en contraposición a la físico-concreta de los de la *Oberrealschule*. Adolecen además ambas escuelas de crear entre sus alumnos una actitud unilateral. Quienes más vasto campo de intereses muestran son los del *Realgymnasium*, a quienes parece interesar por igual las ciencias del espíritu como las de la naturaleza. Los alumnos de la *Oberreaschule* fueron los que ofrecían el campo de intereses más restringido.

Viene luego la tercera parte, dedicada al valor educativo formal de la enseñanza manual; pero en el terreno de la voluntad. Muchos testimonios de ilustres pedagogos e investigadores podrían aducirse en favor del valor formativo del trabajo manual. Está fuera de duda que por medio de la enseñanza manual se obtiene cierta educación de la voluntad. Restaba ver cuál fuese su valor formal educativo. Esto es lo que investigó durante cinco meses de

experimentos con un grupo de ocho muchachos—un número más elevado hubiera hecho difícil su exacta observación—, representativo de todas las capas de la escuela y promedial en cuanto a su capacidad intelectual; pero conceptuados en su mayoría como débiles de voluntad: distraídos, perezosos, inconstantes y carentes de sentido de orden y limpieza. Para apreciar los resultados se empleó la prueba de rendimiento y la técnica de observación de la voluntad de Webb-Spearman. Tratábase de averiguar el efecto de la enseñanza manual en la voluntad en general y en la atención y sentido de orden y limpieza. Después de un curso de cinco meses de dicha enseñanza manual se obtuvo en los alumnos un aumento hasta de diez veces más en el rendimiento general de las materias escolares, mejoría que por exclusión no puede atribuirse más que a la enseñanza manual. Pero no pudo apreciarse mejora en la atención ni en el sentido de orden y de limpieza. En el terreno de la voluntad mejoraron aquellos rasgos que dicen sociabilidad, como la bondad fundamental y la formalidad. Es interesante observar que en todas estas experiencias, no sólo la atención y el sentido de limpieza y orden, sino también las funciones de la voluntad se nos revelan específicas. Manifestóse durante la enseñanza manual un aumento del sentimiento de poder y de valoración del propio Yo de tanto influjo en la actitud interna de todo sujeto ante la vida. Mejoró también la actitud hacia los maestros y hacia la escuela, que no puede explicarse sino por una irradiación afectiva hacia toda escuela y todo maestro, emanada de la simpatía y amor que supo granjearse el maestro de enseñanza manual en el grupo de ensayo. En fin, dato que merece tenerse muy presente es que el trabajo manual ofrece un campo excelente de observaciones caracterológicas.

A la luz de los resultados obtenidos nos presenta el autor en la cuarta parte la doctrina sobre educación formal que de ellos se deriva, y que él encierra en diez fórmulas ricas en contenido, no sólo para la didáctica, sino también para la formación del carácter, y que pueden resumirse con el mismo autor así: "La esencia de la educación formal consiste en la apropiación de valores y métodos y su generalización a los campos y situaciones adecuados, Desde el punto de vista irracional, consiste en la formación de complejos placenteros o ingratos en torno de los valores positivos y negativos, de los métodos y de las desviaciones de la vida."

Ojalá que obras como ésta, en que tan maravillosamente se conjugan la claridad de ideas, una amplia y serena visión de los problemas con un dominio perfecto de la técnica de la investigación, enriquezcan nuestra literatura pedagógica.

J. SAGASTUME.

FEDERICO KLIMKE, S. J.: *Historia de la Filosofía*. Traducción y ampliaciones a cargo de profesores de la Facultad filosófica del Colegio Máximo de San Ignacio, Barcelona-Sarriá, redactores de PENSAMIENTO. Barcelona, Editorial Labor, S. A. 1947. XXIV-932 pp.

En los momentos en que la Filosofía ha dejado de interesar sólo, o casi sólo a los que se disponían a opositar a una cátedra universitaria o de ense-

ñanza media para erigirse en una disciplina de amplio alcance intelectual aún para los profanos, precisaba ofrecer al público de habla española un texto de historia de la filosofía que, además de realizar la síntesis, tan difícil, de "manual" y "completo", añadiese una tercera nota de "seguridad doctrinal".

Bajo esos tres aspectos la obra que el año 1924 publicó en latín el jesuíta alemán Federico Klinke para sus alumnos de la Gregoriana era excelente; pero su uso quedaba forzosamente restringido a los ambientes eclesiásticos. Se imponía, más que una traducción, una adaptación doble: al año 1947 y al público español, Y esa ha sido la tarea principal de los Padres Miguel Florí y Juan Roig Gironella, además de la traducción, en la que han sido eficazmente ayudados por F. J. Isart y J. M. Vélez.

Antes de insistir en ese trabajo de adaptación hay que explicar qué valor damos al epíteto "completo" aplicado a la obra de Klimke: principalmente significa que no se contenta con dar los trazos maestros de la evolución del pensamiento humano con un sentimiento más o menos ensayístico, ni tampoco con dar en párrafos más o menos correctos un frío alineamiento de fichas de trabajo: la copiosa, selectísima bibliografía ha sido sólo un apoyo objetivo a una exposición y a una crítica enteramente personales, dentro de la máxima objetividad. Y esa—todo el mundo lo reconocerá—es una antinomia mucho más difícil que la síntesis de "manual" y "completo", Si, además, se comprueba la habilidad con que el hilo especulativo se conduce, no por saltos, sino por bien ensartados nombres precursores y epigonales, se habrán dado, creo, todas las principales características de esta en verdad insubstituíble *Historia de la Filosofía*.

La adaptación, en lo que se refiere a la filosofía española, ha habido que limitarla a una más amplia exposición de Ramón Llull y de Juan Luis Vives, llevada a término con maestría por el padre Florí, y a un sustancioso apéndice sobre "La filosofía española en el siglo XIX—y XX habría que añadir, pues se extiende hasta Ortega y Eugenio d'Ors, tan novecentistas—, interesante síntesis en que el padre Roig ha compendiado muy hábilmente los resultados de las más recientes investigaciones. Mas ¿no le parece al autor que los krausistas y novecentistas se meten como una cuña entre dos corrientes tradicionales paralelas, cuyo orden debiera ser consecutivo?

Había que adaptar también el texto de 1924 al año 1947. Algunos pensadores y algunas escuelas habían de completarse con el estudio de sus últimas posiciones y derivaciones—tales, por ejemplo, Bergson, Blondel, el positivismo, el idealismo, Husserl—; otros, Klinke, ni siquiera los había podido iniciar, como posteriores a su muerte: Heidegger y Rosenberg, ante todo. Y en esa tarea el esfuerzo de los dos traductores dirigentes aparece en absoluto bien logrado, si bien en tal cual lugar hubiéramos deseado más limpidez en la soldadura con el texto original.

En lo que, sin duda, esa actualización de Klimke podría ganar en las nuevas ediciones que a no dudar vendrán, es en la revisión de la bibliografía. Se ha incorporado, es verdad, una buena parte de la más reciente literatura histórica de tema filosófico; pero aún así la impresión que en conjunto produce la bibliografía general—no me refiero a los puntos especialmente desarrollados por los traductores—es la de sobradamente anticuada. Preparada la obra in-

mediatamente después de la guerra del 1914-18, predominan forzosamente los títulos de fines del siglo XIX y principios del XX, más propios de un repertorio que de un verdadero consultorio para el estudiante.

Aun así, hay que reconocer que se trata de un esfuerzo editorial tan útil y necesario para cuantos se interesen por la filosofía por motivos culturales y no por puro snobismo filosófico, que exigirá una constaste revisión y perfeccionamiento por parte de sus beneméritos traductores-actualizadores.

M. Batllori.

Rubert Candau, José M.: *Diccionario Manual de Filosofía*. Editorial Bibliográfica Española. Madrid, 1946. 15 × 20 cm. 658 pp.

El Diccionario trata los temas filosóficos y la historia de la Filosofía en sus más insignes representantes. La intención del autor es más bien introducir al estudio de la filosofía que dar un instrumento de trabajo a los especialistas y profesionales, o a los que preparan lucubraciones especiales de licenciatura y doctorado; y ésta es la razón por qué se ha abstenido casi en absoluto de toda bibliografía; de haberla añadido, el volumen hubiera aumentado desmesuradamente y no se hubiera acomodado al fin pretendido. Sin embargo, esto no quiere decir que el Diccionario sea una obra superficial; antes en su orden es muy valiosa y muestra que el autor es muy competente en filosofía, como lo tiene probado en otras publicaciones y como puede verse aquí en los artículos Belleza, Valores, Scheler, Husserl, etc. Cultiva de una manera especial el siglo XIV, y en particular presta su atención a Ockam y a Rubió, catalán este último, y sobre el cual tiene impresas obras apreciables. A Ockam lo libra de toda tacha de nominalismo o conceptualismo, y queda convertido en un legítimo realista moderado, como Aristóteles o Santo Tomás; por eso no es de extrañar que haga ocamistas aun a los que nada tienen que ver con Ockam, como es, por ejemplo, Suárez, y con el mismo derecho podría entre ellos colocar a Santo Tomás y a Aristóteles si hubieran vivido después de Ockam. Lo que no se explica es cómo si Ockam fué un realista moderado, ha podido tener una desconfianza tan grande en los principios fundados en conceptos universales y cómo tiene tanto escepticismo filosófico en las materias tocantes a Dios y al alma humana. En el establecer parentescos es necesario andar con suma cautela. Pretende el autor que el ocamismo se transmitió por medio de Suárez hasta Descartes y Kant (Cfr. art. Ockam, Suárez). No se podrá señalar algún principio característico y exclusivo de estos autores que no esté amplia y sólidamente *refutado* en Suárez. Claro es que Descartes admite la existencia de Dios y que Suárez también la admite: si esta coincidencia bastara para emparentar a los autores, Lutero, los Apóstoles, Descartes y Santo Tomás pertenecerían a la misma escuela filosófica. Ordinariamente no se comprende la misión de Suárez. Su obra tiende a *tres finalidades*: a revalorizar todos los elementos imperecederos de la antigua investigación filosófica, a depurar la filosofía de todo elemento platónico o gentílico antirreaccionista, nominalista y agnóstico y, finalmente, a terminar la unificación sistemática de todo el ser bajo los predicados ontológicos del *ser por esencia* y *ser por par-*

*ticipación,* tomando para ello como fundamento los principios sólidos que resisten a toda crítica, y no principios discutidos y menos seguros. Hasta que no se haya comprendido bien esta triple misión de Suárez no se juzgará debidamente su obra. Suárez no vive del siglo XIV, sino que su aliento poderoso es del siglo XIII, aunque no desprecia la problemática suscitada del siglo XIV al XVI, porque, de lo contrario, no sería un filósofo genial, sino un repetidor sin vida y sin inspiración.

J. HELLÍN.

# *REVISTAS*

## LOGICA. CRITICA. METAFISICA. TEOLOGIA NATURAL, ESTETICA.

PALÀCIOS, LEOPOLDO EULOGIO: *La analogía de la Lógica y de la Prudencia en Juan de Santo Tomás.* CT 79 (1945), 221-235.

Para que dos cosas sean metafísicamente análogas es necesario que convengan en un nombre común y que la razón por él significada sea en las dos cosas absolutamente diversa y relativamente idénticas con unidad proporcional. Y ¿cuál es el nombre y la razón común respecto a la lógica y a la prudencia? La *ratio dirigendi,* o sea el término *dirigens.* Esta *ratio dirigendi* es absolutamente diversa en ambos virtudes en cuanto al objeto formal, que es un ente de razón fundado en aquélla, y un ente real en ésta, y en cuanto al carácter, pues aquélla es especulativa y ésta es práctica, y en cuanto al uso, porque la lógica no necesita en su aplicación cosa distinta del *judicare et consiliari,* y la prudencia sí. Además esa *ratio dirigendi* es en ambas virtudes relativamente idéntica, con una unidad proporcional. Porque si bien la forma significada en ambas es absolutamente diversa, sin embargo la lógica verifica la *ratio dirigendi* a su manera, a saber de manera absolutamente diversa que la prudencia, como la prudencia verifica la *ratio dirigendi* a su manera, a saber de una manera absolutamente diversa que la lógica, y por esa semejanza proporcional merecen el mismo epíteto de *dirigens.*

Y procediendo en el mismo camino, ¿no se podría decir que el nombre *toro* es análogo con analogía metafísica con relación a la ciudad y al animal, denominados con el mismo nombre? Porque ese nombre significa formas absolutamente diversas, como son un animal y una ciudad, pero tienen cierta unidad proporcional; porque, evidentemente, el toro-ciudad verifica la razón de *toro* a su manera (a saber, de una manera absolutamente diversa que el animal), como el toro-animal verifica la razón de *toro* a su manera (a saber, de una manera absolutamente diversa que la ciudad).

*J. Hellín.*

FEYS, ROBERTO: *Les méthodes récentes de deduction naturelle.* RevPhilLo, 44 (1946), 370-400.

En sus comienzos, la lógica formal no calculaba según los métodos de que había usado, "naturalmente", durante siglos, el razonamiento, incluso el razonamiento científico. Desde fines del XIX, comienza a establecerse un cierto paralelismo, bastante satisfactorio, entre la lógica formal y el razonamiento natural. Con todo, algunos razonamientos "naturales" no habían sido, todavía, "formalizados". Lo ha realizado recientemente Gentzen (1934). Con ello, no sólo ha creado métodos, verdaderamente nuevos, de deducción formal, sí que también esos métodos le han conducido a demostraciones elegantes y puntos de vista, a veces, desconcertantes.

Se trata aquí de exponer y divulgar estos métodos de Gentzen, poco accesibles en su original, con ligeras variantes de notación, que se introducen, bien por comodidad tipográfica, bien sobre todo para acomodarla más en lo posible, a las notaciones usuales. Gentzen ha elaborado dos grupos de cálculos. Los cálculos N, o cálculos de deducción natural, que usan de "aserción con suposición". Los cálculos L, que emplean "aserciones de consecuencia", con la notación de Hertz. Bernays utiliza (1936) una forma particular de cálculo N [NK]. Una nota de Johansson (1936) adapta los métodos de Gentzen al "cálculo minimal" [LJ]. Curry da (1936) una prueba directa de la equivalencia entre el cálculo LJ y la lógica de los intuicionistas.

¿Se deben sustituir los métodos de Gentzen a los métodos usuales? En conjunto, ¿estos métodos aportan resultados ventajosos nuevos? Las notaciones de Gentzen no son indispensables a la expresión, ni a la deducción lógicas. Por eso, no parece que deban introducirse en el uso corriente de la lógica formal. El interés de los métodos de Gentzen es análogo al que presenta el método de los "valores de verdad":

1. Estos métodos, sin revelar el sentido de las notaciones, destacan su alcance deductivo. Aunque no parece que deban sustituir a los "valores de verdad", como introducción a la lógica proposicional, sí, tal vez, como introducción a la lógica de las generalizaciones.

2. Sólo los nuevos métodos proporcionan una introducción fácil a las lógicas "no clásicas"—a la de los intuicionistas y a la "minimal"—, poniéndolas al alcance de todos. En cambio, no se adaptan a las lógicas polivalentes, que son más bien dominio privilegiado del método de los "valores de verdad".

3. Los nuevos métodos de Gentzen se hacen *indispensables* en el campo de los problemas metalógicos: problemas de decisión, de no-contradicción y otros análogos, porque reducen los métodos de deducción a un pequeño número de reglas, extraordinariamente sencillas, homogéneas y simétricas. *J. Echarri.*

FEYS, ROBERTO: *La technique de la logique combinatoire.* RevPhilLo, 44 (1946), 74-103, 237-270.

Llamaremos "lógica combinatoria" a la síntesis, realizada por Church, del cálculo de funciones-landa (Church) y del cálculo de combinadores (Curry). La lógica combinatoria ofrece dos aspectos: el de una *técnica* de expresión y de cálculos, y el de una *axiomática* que dispensa, hasta cierto punto, del empleo de variables, permitiendo efectuar deducciones "a vide", o puramente formales. Aquí se quiere iniciar al lector en el primer aspecto.

La primera sección de esta exposición se funda en los trabajos de Church. Su pretensión es iniciar en la técnica combinatoria, sin fundarla sobre una axiomática propia y privativa. Se parte, por consiguiente, de una especie de *lógica combinatoria preliminar*, que será llamada lógica "a foncteurs-lambda" [de los operadores-landa], por razón de una de sus notaciones más características. La segunda sección se funda, principalmente, en los trabajos de Curry y de Rosser. Es la lógica de los combinadores. El propósito de la lógica combinatoria, en cuanto lógica de los combinadores, es construir, con ayuda de algunas operaciones sencillas, todas las expresiones "bien formadas". Se exponen dos formas de esta lógica de los combinadores, según que se incluya, o no, la operación de "supresión".

El problema, aquí planteado y resuelto, presenta el siguiente esquema. Nos hallamos en presencia de tres lenguajes, cada uno con su *escritura* propia, con sus reglas de *deducción* fundadas en la mera estructura de las fórmulas, y con su *sentido*. El lenguaje A, de la lógica proposicional, ya clásica, que se supone conocido. El lenguaje C, de la lógica de los combinadores, al que se quiere llegar. El lenguaje B, para pasar del A al C. Es el lenguaje de la lógica "a foncteurs-lambda", construido a imagen del lenguaje A, y en el que se puede traducir el lenguaje C... La exposición termina sin dar todavía las reglas de deducción del lenguaje C, en el momento indicado para insertar la teoría del lenguaje C sobre una axiomática propia.

El método combinatorio es el único, radicalmente nuevo, que se ha introducido en la lógica formal, desde la sistematización de los *Principia*. Abre un campo nuevo a la investigación y su estudio se impone, pero es difícil. Si la lógica proposicional,

que se inspira en análisis de la lógica tradicional y se puede traducir al lenguaje corriente, choca con la repugnancia de muchos espíritus a descifrar un simbolismo, cuanto más la lógica combinatoria, tan distanciada de la lógica corriente, que no sólo trastorna nuestras maneras habituales de expresión escrita, sino aun todos nuestros hábitos de pensar. Si a esto se añade el escaso empeño de las memorias originales por hacerse accesibles al lector, aun al habituado a los *Principia,* se comprenderá el servicio que pueden prestar estas páginas de iniciación. Quien tenga la paciencia de estudiar y rehacer sus cálculos, poseerá, con un trabajo bastante reducido, la clave del lenguaje y del razonamiento de la lógica combinatoria. *J. Echarri.*

TOCCAFONDI (E. T.): *L'oggettività dell'essere e il valore del pensiero.* Noesis, 1 (1946), 16-38.

A partir de Kant se hace necesaria la distinción entre el problema del conocimiento (que versa sobre el *hecho* del conocer, su naturaleza y ámbito) y el problema *crítico* del conocimiento (que versa sobre la posibilidad del conocer como captación de una realidad trascendente). Kant pretende fundar la posibilidad de la metafísica; su conclusión empero es la imposibilidad de la metafísica como ciencia noumenal. Pero el método kantiano no es en todo aceptable; es legítimo en cuanto que parte del cognoscente para establecer el *modo* y el *cómo* del conocimiento; pero es arbitrario e ilegítimo en cuanto que descuida o se niega a considerar el *hecho* cognoscitivo en lo que éste ofrece de objetividad y trascendencia. El *a priori* kantiano excluye esta trascendencia; pero tomado como primer principio, resultaría un sofisma, porque no es por sí manifiesto ni evidente. El conocimiento *a priori,* en su significación prekantiana, exige un fundamento en la objetividad de la cosa en-sí. Esto vale también del conocimiento que el propio sujeto ejerce sobre su facultad cognoscitiva; Kant mismo ha tenido que conceder a la razón el excepcional poder de conocerse como nóumeno; sólo en tal conocimiento puede estribar la determinación del *modo* del conocer. Pero este modo, como Santo Tomás demuestra, no se puede conocer prescindiendo del objeto, es decir, del hecho del conocer noumenal. Kant plantea mal la cuestión crítica: no se trata de saber *si* nuestra facultad puede captar el nóumeno, estableciendo *a priori* cómo lo deba conocer; mas la cuestión es *por qué* puede nuestra facultad conocer el nóumeno, estableciendo a posteriori, con el examen del hecho mismo cognoscitivo atestiguado por la conciencia, *cómo* lo puede conocer, ya que *ab actu ad esse valet illatio.* Este *cómo* lo explica luminosamente la teoría aristotélico-tomista del conocimiento.

Kant introduce un nuevo concepto de objetividad y subjetividad. En la filosofía tradicional, prekantiana, *subjetivo* dice referencia a la esencia en cuanto *actualizada* por la propia existencia; objetivo dice referencia a la esencia en cuanto *actualizable* por la propia existencia; *actuabilidad,* que a su vez dice referencia a un intelecto cognoscente de esa esencia en su ser puramente ideal, y a una potencia o causa capaz de producirla. Según esta terminología, la objetividad de lo real no se reduce a su puro ser ideal en un intelecto, porque es también *actuabilidad subjetiva,* que mira a su posición *extra causas.* El moderno realismo invierte los términos, pero conservando el valor respectivo de los significados. Sólo que aquella terminología antigua de sentido ontológico adquiere ahora una significación prevalentemente gnoseológica: con la desventaja de que en la moderna nomenclatura la subjetividad de lo real (objetividad en el sentido antiguo) pone sólo de relieve la actualidad conceptual de la esencia, sin significar a su vez su actuabilidad ontológica como real-realizable en la naturaleza. Ahora bien; el concepto de actuabilidad de la esencia en sí, cuya posesión es un hecho de experiencia, es *realístico* y *universal* y *absoluto*: es medio de demostración de la irreducibilidad del ser formal de las cosas al puro pensamiento, y a su vez de la contingencia del ser sujeto a mutación. *R. Ceñal.*

OTTAVIANO, CARMELO: *Intorno alla abstrazione.* Sophia (1946), 193-197.

Controversia entre Ottaviano y el P. Giacon, S. I. La doctrina del P. Giacon es la siguiente: La abstracción del universal es inconsciente, directa y universal. El residuo que se retiene con tal abstracción es la *substancia inmutable y específica* del objeto de la experiencia sensible; es además *realísima,* porque esa facultad inconscia tiene la propiedad de ir derechamente a la esencia intrínseca y absoluta del

ser que tenemos presente. Es *valedera para todos los individuos de la misma especie,* y, por tanto, es universal, porque esa es la propiedad de la facultad inconscia. Es, por consiguiente, *perfectamente idéntica* en todos los individuos: porque lo único que causa la variedad en los individuos es la materia y la singularidad, y como la materia y la singularidad es del todo ininteligible, queda fuera del concepto, y así éste retiene lo que es perfectamente uniforme en todos.

En cambio, si la abstracción del universal se hiciera conscientemente sobre el singular primeramente conocido, se seguirían los inconvenientes siguientes: se seguiría el nominalismo o el conceptualismo. El *nominalismo*: porque como el concepto representa lo que es inteligible en el objeto de la experiencia, y se pretende que el individuo y la individuación es algo inteligible, luego lo que mi concepto aprehende es el singular y no el universal: no hay posibilidad de conocer el universal. *El conceptualismo*: porque si se pretende que el concepto abstraído del singular antes conocido es universal, a ese concepto no corresponde realidad alguna. La esencia inteligible es tan variada como la individuación, ya que ésta es también inteligible y se identifica con la esencia; mas la individuación es diversísima en cada individuo, luego también la esencia, y así no hay nada uniforme en los individuos, y. por consiguiente, los conceptos universales y uniformes para todos los individuos no representan realidad alguna. *Otro inconveniente* que se sigue, si se conoce primero el singular, es que la abstracción es más bien un proceso *de inducción,* en que hay que examinar cada individuo para ver si de él vale la razón aprehendida en uno de ellos; mas la inducción es un proceso complicado, que supone ya los principios primeros adquiridos; y como esto es imposible antes de las primeras abstracciones, se sigue que no hay manera de justificar si esas primeras abstracciones son reales o no; y esto es parar por otra vía en el conceptualismo.

*Esta teoría le parece absurda a Ottaviano por las razones siguientes*: *Primeramente* no se prueba que exista una facultad con ese poder mágico de abstraer una substancia específica e inmutable y comunísima a todos los individuos de una manera uniforme. *En segundo lugar* no se sabe si ese concepto así obtenido es realmente universal y valedero para todos los individuos de la misma especie. ¿Con qué derecho se podría esto saber, si la facultad que obtiene la especie impresa universal es perfectamente inconscia? Porque esto lo sabría, o a priori o por la intuición y examen de los individuos. *Si a priori,* tendríamos una forma a priori así en la obtención como en su uso y universalización a todos los individuos. Si *por el examen de los individuos,* se seguiría, como se pretende, el nominalismo o conceptualismo, y con razón; porque de esta manera se podría saber que el concepto obtenido vale para el individuo experimentado o para el exiguo número de individuos experimentados; pero no se sabría la absoluta validez para todo individuo de la misma especie.

Por esta causa a Ottaviano le parece absurda así la solución del P. Ciacon, como la intuición primitiva del singular. Y aconseja a los escolásticos que apliquen sus buenos ingenios a abrir nuevas vías para la solución de problemas tan vitales, y no se contenten con repetir inútilmente esquemas ya fabricados y que se muestran estériles. *J. Hellín.*

VEUTHEY, P. LEONE: *Intorno alla critica.* Sophia (1946), 61-77, 185-195.

Es una discusión sobre el problema crítico entre Veuthey, neoescotista; Olgiati, neotomista, y Ottaviano, independiente, realista.

Veuthey establece la necesidad de ponerse y de resolver el problema crítico, o sea si puedo conocer el objeto real externo a pesar de la inmanencia del conocer. Olgiati responde con su teoría del realismo inmediato, diciendo que no hay problema, ya que el conocer intencionalmente es idéntico con el ser conforme al adagio *cognitum in actu est cognoscens in actu*: la primera actividad del entendimiento es aprehender el ser. Objeta Ottaviano diciendo que *cognoscens in actu est cognitum in actu,* o se entiende de una identidad real, o de una identidad intencional. Si se afirma una identidad real, se cae en el monismo idealista: no hay más objeto que el conocer mismo. Si se afirma la identidad intencional, ¿cómo se justifica ese adagio?

*Ottaviano,* por su parte, se adhiere también al realismo inmediato; pero trata de justificarlo, no por medio de especie alguna recibida en el sentido, sino porque el objeto se comunica al sentido por sí mismo según alguna parte alicuota de sí, v. c. por

medio de la luz, del calor, del sonido; verificado ese contacto, el sentido reacciona aprehendiendo esa parte alícuota de lo real: con lo cual se justifica como real el concepto del ser, el principio de contradicción y el de causalidad, y toda clase de ascensión de lo dado experimentalmente a lo supraexperimental.

*La solución del P. Veuthey* es la siguiente: mi acto inmanente de entender es una realidad genuina, que se manifiesta a sí misma sin posibilidad alguna de errar, ya que el ser y el conocer aquí coinciden en absoluto. Pero además de estas realidades inmanentes, tenemos que conocer otras fuera de nosotros: tenemos que salir fuera, y esto se hace por el intermedio del Infinito. Yo hallo en mí la idea del infinito, luego soy apto para el infinito, luego el infinito que percibo es real; y como él contiene como fundamento y causa toda realidad y toda inteligibilidad, por medio de él se me hacen inteligibles todas las realidades distintas del infinito y del yo: con esto queda resuelto el problema crítico, no sólo para las realidades inmanentes, sino también para las realidades extramentales.

*Esta solución de Veuthey no agrada a Ottaviano* (ib. p. 185-193) porque su fallo es manifiesto. El entendimiento es inmanente y versa sobre sus afecciones propias, como se pretende. Luego, cuando aprehendo el infinito, aprehendo, no el infinito real, sino la idea inmanente del infinito, que es subjetiva, y, por tanto, no se sigue que yo sea apto para aprehender el infinito, sino para aprehender mi idea del infinito. Además aprehendo el infinito, no por intuición o comprehensión, sino por una idea negativa, que es lo *no-finito*, y ese conocimiento tan exiguo no nos hace conocer en él a los demás inteligibles. Y si se pretende que aprehendemos los demás inteligibles en Dios, tendríamos que admitir, o el panteísmo, si el infinito que veo son las cosas mismas inteligibles, o el ontologismo, si los inteligibles que aprehendo son distintos de Dios; pero se conocen en Dios primeramente visto y conocido en sí mismo.

*J. Hellín.*

OTTAVIANO, CARMELO: *La natura della sensazione e la fondazione del realismo*. Sophia (1946), 174-185.

Es una controversia con el *P. Ch. Boyer* acerca de la especie impresa de los sentidos externos. El P. Boyer cree que la especie impresa del sentido es una forma sustituto del objeto, imagen suya, la cual no es conocida, pero lleva al conocimiento del objeto. Sin embargo, sigue el P. B., como la especie impresa está producida eficientemente por el objeto, no repugna que el objeto haya desaparecido cuando empieza a funcionar la especie, y de esta manera se podrán explicar ciertas ilusiones de los sentidos. *Otros muchos tomistas*, sin embargo, creen que repugna metafísicamente la existencia de una especie impresa, y que la sensación no tenga el objeto al que se refiere, sin explicar suficientemente la razón de esta repugnancia. *Ottaviano* cree también que no puede haber una sensación falsa o sin el objeto que representa; mas esa repugnancia no la explica por la especie, sino por el contacto inmediato con el objeto. *Antes dice* que la especie impresa escolástica es origen del idealismo. Porque, en primer lugar, la especie no es causa de certeza alguna de objeto real, porque puede ella darse sin que se dé el objeto, como lo confiesa Boyer, y es cosa clara. En segundo lugar, la especie impide el conocimiento de la realidad. Porque si la especie es un sustituto del objeto, y una imagen suya, y completamente intrínseca al cognoscente, no puedo conocer otra cosa que la especie misma, la cual encubrirá al objeto para que no sea visto; y es completamente gratuito el atribuirle la virtud mágica de llevarme al objeto que está lejos.

Por esta causa, Ottaviano cree que percibimos el objeto sin el intermedio de la especie, y sólo porque el objeto comunica al órgano vivo sus energías, afectándolo con el calor, con la luz, con el sonido, las cuales penetran en el órgano por sí mismas, no por especies ajenas a ellas. Puesto así el sentido en contacto con el objeto, el sentido reacciona conociendo esas energías, que son cosas realísimas. Por influjo del sentido el entendimiento capta así algo de lo real, sabrá que el ser es real, aprehenderá el principio de contradicción como real y el principio de causalidad como real, y así puede conquistar todos los campos de la realidad corporal o espiritual, creado e increado.

*J. Hellín.*

VAN STEENBERGHEN, FERNAND: *Problèmes épistémologiques fondamentaux.* RevPhiLo, 44 (1946), 473-496.

El conocido autor de Filosofía, F. Van Steenberghen, antes de publicar la segunda edición de su *Epistémologie,* que sigue en poco más de un año a la primera, responde en el presente artículo a las observaciones que le han hecho en las revistas o en particular, y toma de ellas ocasión para fijar y declarar más su posición en algunos problemas básicos de la Epistemología.

Por lo que toca al *objeto* y al *puesto* que ocupa esta ciencia en la Filosofía, todos convienen en que debe preceder a toda otra investigación, y no puede versar sino sobre los datos inmediatos e irrecusables de la conciencia. Su *objeto,* en último resultado, no puede ser otro que el estudiar la naturaleza del conocimiento, o según la clásica distinción, su objeto *material* es el "conocimiento" o la "conciencia" de cada uno, y su objeto *formal,* el conocimiento en cuanto tal; lo que da lugar a una doble Epistemología: la analítica o descriptiva, cuyo método crítico es la duda metódica, y la crítica que examina y determina el verdadero valor del juicio formulado ante los datos inmediatos e irrecusables de la conciencia. El valor definitivo de la Epistemología descriptiva depende de la crítica, y, por tanto, en aquélla se trata únicamente de una descripción *psicológica* (que no es lo mismo que *fenoménica* en el sentido inadmisible del kantismo) de los datos inmediatamente percibidos por la conciencia.

En cuanto al *método* que ha de guiar los pasos de la verdadera crítica, es el del realismo inmediato, en vivo contraste con el también inaceptable de Kant y de los que más o menos le siguen. La epistemología crítica empieza por la crítica, psicológica y lógica a la vez, del juicio, fundada en el análisis de la estructura del juicio realizado en la epistemología descriptiva: una vez en el plano de la conciencia, no habrá para la justificación legítima del conocimiento, sino aceptar algunos datos en fuerza de su evidencia objetiva, inmediata. Esta dependencia de la experiencia no debe impedir que sus conclusiones sobre el valor del conocimiento valgan en cualquier hipótesis, y con tal que justifique todos sus pasos a partir de la experiencia, no hay dificultad en que las extienda hasta establecer afirmaciones de alcance ultraexperimental, por ejemplo, el valor absoluto del ser, partiendo de una experiencia cualquiera de lo real.

Con respecto a la *percepción sensible,* las cosas se presentan en el estadio de la descripción psicológica como un conjunto de objetos corporales y extensos: mi propio cuerpo, mis principales órganos sensitivos, y todo esto se percibe de modo muy distinto de lo puramente imaginado. La epistemología crítica no tiene por qué poner en duda estos datos evidentes; a ella toca investigar las noticias objetivas que sobre el mundo corporal puede proporcionarle un conocimiento así formado. Hay que admitir una *objetividad perfecta,* al menos para la percepción de lo extenso, y el examen de la hipótesis kantiana de las formas *a priori* no es necesario aquí, ni sería de alguna utilidad, y su refutación definitiva pertenece a la Metafísica general y especial. Se dan casos, con todo, en que habrá que admitir una *objetividad imperfecta,* debido a influjos subjetivos, como en la percepción de las cualidades sensibles, en la actividad de la imaginación, en los entes de razón, sin que esto haga del conocimiento un enigma y de la crítica un círculo vicioso.

Conviene insistir, ante las enseñanzas de la Historia, en que hay que tomar como punto de partida de la Crítica la *experiencia humana de lo real,* y hacer ver que toda ulterior actividad intelectual no tiene otro objeto sino poner de relieve el contenido de esta experiencia inicial y de otras que la sucedan. *A. Fabrat.*

GREGOIRE, FRANZ: *Note sur les termes "intuition" et "expérience".* RevPhiLlo, 44 (1946), páginas 401-415.

Inspirado el autor en el uso que de los términos "intuición" y "experiencia" se hace en las diversas filosofías, presenta algunos de sus significados, no todos, con miras principalmente a la filosofía de la religión y a la filosofía social. En el término "intuición" distingue un significado general *propio,* que abarca dos particulares, a saber: conocimiento inmediato de simple existencia y de valores concretos; y otro significado *impropio,* que puede ser triple: conocimiento de realidades concretas por inferencia

inmediata, aprehensión inmediata de relaciones universales y necesarias y aprehensión en conjunto (inicial o final) de todo un razonamiento. Varios de estos sentidos pueden darse al mismo tiempo y respecto a un mismo objeto.

El término "experiencia" puede equivaler a comprobación, conocimiento vivido, experimento y conocimiento habitual. En estos cuatro sentidos se da un elemento común, que es: conocimiento inmediato de cosas sensibles y singulares.

Aunque se procede, en general, con método de diccionario, sin afirmar ni negar la realidad de lo significado en esas diversas acepciones, no faltan oportunas observaciones sobre el uso de los dos términos, que tanto se prestan a la confusión en la filosofía moderna y sobre las relaciones que tienen entre sí. *A. Fabrat.*

González Alvarez, Angel: *El problema de la posibilidad de la metafísica.* Anales de la Universidad de Murcia, 1945-1946, pp. 709-750.

La metafísica tiene por objeto el ser real en cuanto prescindido de la materia, según su existir, y así ha de tratar del ser comunísimo, de las divisiones del ser que prescinden mentalmente de la materia y de las otras divisiones del ser que excluyen toda materia. como son los ángeles y Dios.

La posibilidad de la metafísica *la niegan* o los que niegan la realidad del ser en general o del ser inmaterial (empiristas), o los que niegan una facultad del ser (sensismo), a los que, condicionándola, dicen que no lo puede captar, como es Kant. Todos estos sistemas parten de la negación de la experiencia sensible externa, de donde se sigue que tienen que negar el ser en común abstraído de lo sensible y el ser increado al cual se sube por el ser comunísimo y los principios de contradicción y de causalidad fundados en el ser.

Para el autor, la *posibilidad de la metafísica es evidente;* porque es evidente la realidad de la experiencia exterior de los sentidos y de la quiddidad de las cosas sensibles, y del ser comunísimo que se abstrae de esas quiddidades y de Dios, al cual se asciende con rapidez y seguridad por la experiencia y los principios del ser, y la realidad del espíritu humano, y de otros espíritus creados superiores al alma.

Muy bien hace el autor al definir la Metafísica como la ciencia del ser real en cuanto que *prescinde* de la materia en cuanto al *existir;* por donde la Metafísica ha de tratar *directamente* del ser comunísimo y de las divisiones predicamentales que prescinden mentalmente de la materia, y de las divisiones del ser que prescinden positivamente de la materia, como son el espíritu creado y el Espíritu Increado. Con lo cual el autor abandona la definición tomista, según la cual la Metafísica es la ciencia que trata del ser inmaterial *precisivamente* tal; por donde, según esta definición, la Metafísica trata *directamente* del ser comunísimo y de las divisiones que prescinden mentalmente de la materia; mas de Dios y de los ángeles no trata *directamente* y por virtud de su oficio, sino sólo *indirectamente* en cuanto que Dios es causa comunísima y en cuanto que los ángeles o motores celestes son causas del ser, aunque menos generales.

Muy bien dice el autor que la posibilidad de la Metafísica queda demostrada con probar la realidad del objeto, o sea del ser y de la *quidditas rei sensibilis,* de donde aquél se abstrae, y con probar la realidad de la facultad del ser y la aptitud de dicha facultad para captarlo. Pero no hace ningún conato para justificar el aserto de la realidad del ser y de la quiddidad de la cosa sensible. Cuando afirma que el entendimiento esencialmente versa sobre un objeto, y que sería contradictorio que no se diese, los adversarios, a los cuales mira, podrían responder que ese objeto esencial al entendimiento es el fabricado por él mismo, según sus formas *a priori* o según su propia índole. *Sin duda el autor cree que el problema crítico no existe, como no existía en el siglo XIII ni en el XVI, en la cual persuasión anda bien acompañado por los que profesan actualmente el realismo inmediato, como Olgiati, Carmelo Ottaviano y otros muchos.*

Al justificar, o mejor, al afirmar lisamente la realidad del concepto universal o de la *quidditas rei sensibilis* hace alusión a la manera cómo se hace la abstracción del universal: se hace inconscientemente antes del conocimiento del singular; y en esto sigue a los tomistas, pero, sobre todo, a Maréchal, Balthasar y Maquart en su *Elementa Philosophiae,* imitando el lenguaje de este último al llamar conceptualistas y

lógicamente nominalistas a los que obtienen el universal después de conocido el singular.

El Sr. González sabe muy bien qué apoyan sus dichos tales autores. Para ellos *el principio de individuación es la materia sellada con la cantidad*, y *la materia es ininteligible*. Con estos presupuestos creen que se obtiene el universal realísimo y perfectamente uniforme en los inferiores. Porque como la diversidad y distinción de los individuos viene de la materia sellada y ésta es ininteligible y cae fuera del concepto, éste representará una cosa que ni es diversa ni distinta, sino perfectamente idéntica en los individuos: es un verdadero universal. Mas en la sentencia contraria, dicen, el principio de individuación es toda la esencia real, de donde se sigue que la esencia misma es tan diversa en los individuos como lo es la individuación, y así no hay en ellos nada común y uniforme. Y de aquí se sigue el nominalismo y el conceptualismo. Porque después de conocer el singular, o se prescinde de la individuación o no se prescinde de la individuación; si no se prescinde de la individuación, se retiene el nominalismo. Si se prescinde de la individuación, entonces el concepto queda vacío de contenido; porque comoquiera que la individuación es toda la esencia y todo lo inteligible de la esencia, síguese que si se ha omitido la individuación se ha omitido la esencia. Por consiguiente, al concepto así obtenido no corresponde ninguna realidad, y en eso consiste el conceptualismo. Tal modo de abstracción servirá a lo más para conocer que son semejantes en alguna cosa los pocos individuos que hemos experimentado; pero no para obtener la esencia substancial y específica de toda la especie.

Así, que todo el valor de la Metafísica y del realismo del conocimiento depende de los siguientes postulados, que se han de haber demostrado antes de saber si hay un objeto real: El *primer postulado* es que existe una materia primera que sea pura potencia; si no existe esa materia primera o se prueba sólo con argumentos discutibles, se derrumba toda la Metafísica y todo el realismo del conocimiento. El *segundo postulado* es que la materia primera es ininteligible; si la materia primera es inteligible al par que la forma, se derrumba asimismo la Metafísica y el realismo del conocimiento. El *tercer postulado* es que existe un entendimiento agente realmente distinto del entendimiento posible, que tenga por oficio entrar inconscientemente en el objeto y abstraer de él la realidad purísima, a pesar de que no la ve; si no existe ese entendimiento agente realmente distinto del posible y con el oficio de penetrar inconscientemente en la realidad purísima y abstraerla sin verla, se derrumba la Metafísica y todo el realismo del conocimiento. El *cuarto postulado* es que el entendimiento agente descrito ha de abstraer una especie impresa que represente la esencia substancial específica e inmutable del objeto representado por el sentido. Y así, en la primera experiencia visual del oro, o del cobre, o del perro, o del lobo, el entendimiento agente abstrae en seguida una especie que represente la esencia *substancial* y *específica* e *inmutable* del oro, del cobre, del perro, del lobo y del chacal; conclusiones, sin embargo, a que la ciencia, después de tantas experiencias laboriosas, no cree aún haber llegado. Y adviértase que de todo esto ha de constar con certeza antes de justificar que es real la *quidditas rei sensibilis* y el ser comunísimo abstraído de ella. Y si no hay un entendimiento agente con virtualidad tan portentosa, o si no se prueba con certeza, se derrumba asimismo la Metafísica y todo el realismo del conocimiento.

Como se ve, la filosofía del P. Maréchal y de Maquart no es segura, y por eso creemos que, en realidad, no es la del Sr. González, aunque leyendo de prisa el artículo podría parecer que sí. *J. Hellín.*

BERTRAND RENÉ: *Note sur l'essence et l'existence*, RevMetMor, 66 (1946), 193-199.

A propósito de la definición que Leibniz da de Dios: "Ens ex cuius essentia sequitur exsistentia", y del conocido argumento ontológico, el autor propone una cuestión anterior: "Antes de inquirir si la esencia puede ser condición suficiente de la existencia, conviene preguntarse si es esta condición necesaria de la misma." Problema que debe plantearse tanto en el "ordo cognoscendi" como en el "ordo essendi". La respuesta del autor consiste en mostrar, a través de un breve recorrido crítico por las diversas filosofías, tanto de tipo esencialista como existencialista, que ni la esencia ni la existencia tienen prioridad la una sobre la otra, sino simple coordinación; por encima de ambas está el acto que establece y estructura a la vez el ser y el verbo. *Sauret.*

ROLDÁN, ALEJANDRO, S. I.: *Valor y valoración.* Las Ciencias, 10 (1945), 619-670.

Después de señalar la trascendencia del problema del valor, que ha traspasado los linderos de la Metafísica y Psicología—donde nació—para invadir los de la Pedagogía, Etica y Religión, se plantea el tema axiológico en su doble aspecto: *psicológico* (¿Cómo aparece el valor en la función valorativa?) y *ontológico* (¿Qué es en sí mismo el valor?).

Para resolver el problema axiológico el autor premite una cuestión previa sobre el número de direcciones intencionales que son irreducibles o elementales en la vivencia psicológica. ¿Es el "sentimiento" una función elemental como el conocimiento y la tendencia? El autor se pronuncia por la respuesta afirmativa, aplicando el doble criterio especificativo, objetivo-subjetivo; a saber: "Criterio formal" y "De relación intencional". La aplicación del criterio objetivo le da pie al autor para presentar el *gratum* como atributo trascendental del ser—del que el *pulchrum* no sería sino un aspecto parcial—, que es el objeto formal del sentimiento.

*Psicología del "valor".*—Resuelta esta cuestión preliminar, se aplican los criterios dichos a la valoración y al valor en orden a determinar su naturaleza: *a*) Valorar no es conocer, aunque lo envuelve en sí; *b*) La valoración importa un sentimiento, pero no se reduce a él; *c*) Valorar no es tampoco apetecer, aunque lo incluye. Por consiguiente, el criterio de relación intencional lleva al autor a afirmar que la valoración no marca una nueva ruta en las direcciones de actividad del yo, sino que las abarca todas.

*Ontología del valor.*—Después de establecer la realidad objetiva del valor, se estudian las relaciones del mismo con el ser trascendental y con el ser real cósmico, llegando a las siguientes conclusiones: *a*) El valor "es", *b*) No es una cualidad del objeto valioso. *c*) El valor objetivo es intrínseco y extrínseco al objeto valioso. *d*) No es la "verdad trascendental", aunque la supone. e) No es el "bien", aunque le incluye. f) El "*gratum*" es lo formal del valor. De dichas conclusiones se llega a las siguientes definiciones: "Valores por vía cognoscitiva son los seres u objetos capaces de producirnos, por su conocimiento, una satisfacción de tipo estético o meramente intelectual, y que por lo mismo nos mueven a su contemplación. Valores por vía tendencial son los objetos capaces de producirnos, con su posesión, la satisfacción de una indigencia."

El autor termina su trabajo haciendo dos aplicaciones de esta doctrina al problema de la libertad y a una posible prueba de la existencia de Dios de orden valoral.

*Palmés.*

REYMOND, ARNOLD: *Activité de juger. Intuition et valeur.* RevMetMor, 50 (1945), páginas 253-271.

El artículo reproduce una conferencia dada en la Sorbona el 25-I-45 por el profesor de la Universidad de Lausana A. Reymond. El autor presta sucesivamente atención a tres problemas: 1) Relaciones entre la actividad de juzgar y la verdad. 2) Intuición. 3) Juicios de valor; pero antes premite un breve análisis del juicio.

En la actividad misma de pensar se muestra un cierto dualismo (sujeto-objeto) y un cierto realismo. Esto no quita el que lo "dado" sea el resultado de una elaboración hecha inconscientemente por el espíritu.

La facultad de juzgar o apreciar no debe limitarse a los conceptos, sino extenderse a toda actividad psíquica capaz de discriminación por elemental que sea. El autor cree que esta facultad judicativa ha ido evolucionando desde los seres inferiores hasta llegar al hombre. Según esto, no sólo hay primacía, sino prioridad de la facultad de juzgar (no del juicio) sobre el concepto.

1) Respecto al primer problema, se afirma que la verdad es una función de lo que es, y una cualidad exclusiva del juicio.

2) Conforme al análisis hecho de la facultad de juzgar, se establece que la intuición no es un acto único, sino un complejo, por estar ligada a un conjunto de operaciones mentales. De ahí que la intuición (contra lo que se cree) no se basta a sí misma para captar de un modo inmediato y adecuado su objeto.

3) Respecto a los juicios de valor se pronuncia contra la oposición que viene estableciéndose entre éstos y los juicios de existencia. Todo juicio es, a la vez, de

existencia y de valor, y no hay realidad sin valor ni valor sin realidad; afirmación con la que intenta librar al *cógito* de Descartes de todo círculo vicioso. El autor termina subrayando el carácter *ontológico* de los valores. *Roldán.*

ROIG GIRONELLA, J. S. J.: *Carácter analítico y sintético del principio de causalidad.* Las Ciencias, XI (1946), 317-359.

Es indudable que un punto fundamental del kantismo es la doctrina de los juicios sintéticos *a priori*. Ahora bien; parece que ya en este mismo fundamento puede descubrirse una contradicción. Porque Kant pretende desarrollar su crítica valiéndose de principios (como el de no-contradicción) que él toma por estrictamente analíticos; si fueran sintéticos *a priori*, se le podría objetar que si no es válida la metafísica por estar hecha con el uso de juicios sintéticos *a priori*, tampoco lo será su metafísica de la metafísica y, por tanto, no habría lugar para su subterfugio actual, que consiste en decir que él no hace una metafísica, sino un "análisis trascendental" por usar meramente principios analíticos para deducir toda su crítica de la necesidad de no contradecirse (y, por tanto, con un uso meramente formal de estos principios). Y, sin embargo, hay fuertes sospechas para preguntarse: las objeciones que presenta Kant contra la analiticidad del principio de causalidad, ¿no valdrían igualmente para el de no-contradicción aun en su uso meramente formal? En este caso la Crítica de la Razón Pura no debería llegar a un agnosticismo trascendental, sino a una contradicción y a un pleno escepticismo. La solución del problema de los primeros principios exigiría, pues, un planteamiento radicalmente diverso del kantiano.

Para examinar este problema recordemos, primero, la clasificación de los juicios, según la filosofía escolástica. Aplicándole la terminología moderna de "analíticos" y "sintéticos", podríamos resumirla así: hay juicios sintéticos en que el predicado añade al sujeto algo que no le pertenece esencialmente, y por ello no es contradictorio negarles universalidad y necesidad (sólo tienen la extensión y validez que les da la experiencia contingente). Hay también juicios analíticos, pero de dos clases: unos en los cuales el predicado expresa la misma esencia del sujeto (y es claro que negarlos implica contradicción), y otros en los que el predicado expresa un *p oprium* que fluye del sujeto (como, por ejemplo, las propiedades del triángulo fluyen de la noción de triángulo); en este último caso habrá contradicción si se toma el sujeto *adecuadamente* (con su *p oprium*) al negar el predicado del sujeto, y en este sentido serán analíticos: no lo serían (ni habría contradicción) caso de que se tomara el sujeto *escuetamente;* pero esto procedería de nuestra arbitraria manera de considerar la realidad.

Kant, en cambio, restringe el campo de los juicios analíticos, de suerte que considera sintéticos *a priori* todos aquellos en que el predicado añade algo, sea lo que sea, a la noción del sujeto tomado *escuetamente*. Esto supuesto explica su universalidad y necesidad por una mera síntesis *a priori*.

De ahí brota la contradicción fundamental e inevitable en el kantismo: en el principio de no-contradicción o identidad (aun en su uso meramente formal), como en el de razón suficiente (en su uso meramente formal), no aparece, por el análisis del sujeto tomado escuetamente, la necesidad y universalidad con que se les atribuye el predicado; luego, lógicamente, debiera decir Kant que no son analíticos; y, consiguientemente, que su Crítica no es un mero análisis trascendental, sino una verdadera metafísica, fruto de una síntesis *a priori;* es decir, se autodestruiría; no llegaría a un idealismo trascendental, ni siquiera al idealismo absoluto, sino a un escepticismo contradictorio y absurdo. Por esto se impone buscar la solución del problema de los primeros principios fuera del planteamiento kantiano.

Los filósofos escolásticos han ensayado recientemente tres soluciones. La primera consiste en conceder a Kant que el principio de razón suficiente y de causalidad son "extensivos" (es decir, que el predicado añade algo a su sujeto); pero que esta síntesis no se efectúa por una necesidad *a priori*, sino por una visión de la realidad trascendente. Si no hubiera otra solución que oponer a Kant, ésta bastaría; pero, desde luego, retrocedería en posiciones seguras y se apartaría de la tradición escolástica al conceder a Kant su planteamiento; y, finalmente, si se admite la visión de una identificación objetiva (trascendente) del predicado con el sujeto, negar esta identificación será contradictorio; y entonces ya viene a conceder de hecho su carácter analítico a estos principios, aun sin decirlo expresamente.

La segunda solución pretende que en la noción del sujeto, tomado escuetamente, formalmente, se incluye el predicado del juicio (inclusión formal o de principio estrictamente analítico). Esta solución está, desde luego, conforme con la tradición escolástica, pero fácilmente puede incurrir en un círculo vicioso o en una petición de principio.

La tercera solución está basada en la doctrina escolástica del *proprium metaphysicum* (aquello que fluye necesariamente de una noción y que, por tanto, está incluído en ella si se la toma adecuadamente con sus relaciones) y en la doctrina que considera los atributos del ser como propiedades suyas de este género.

El ser necesariamente nos aparece dotado de sus atributos: *uno, verdadero* (inteligible, *bueno*. Poner estos atributos en el orden fenoménico, como unificaciones producidas por formas *a priori*, sería incurrir en todas las inextricables contradicciones postkantianas (recuérdese, v. gr., la imposibilidad de concebir las *cosas en sí*).

Ahora bien; si el ser tomado adecuadamente aparece con estas relaciones o propiedades, negárselas es contradictorio; por otra parte, los primeros principios no hacen más que expresar la necesidad de asignar estos atributos a un ser en la misma proporción y plenitud con que sea ser; luego negar los primeros principios es contradictorio. En este sentido pueden llamarse analíticos.

También pueden llamarse sintéticos (sin negar el aspecto precedente) en cuanto que el entendimiento humano, con ocasión de muchas experiencias (pero no solamente por fuerza de ellas), formula su visión de la universalidad y necesidad (por ejemplo, al pensar en que algo *es*, de cualquier modo como sea, se percibe la absoluta necesidad de que siempre, en todo caso, *en cuanto sea, bajo aquel mismo respecto y momento*, no puede a la vez ser y no-ser). Luego la visión de esta realidad es fruto de una síntesis, aquí como en casi todo lo que opera nuestro entendimiento sobre los datos ofrecidos por los sentidos, por la cual se añade algo a la noción del sujeto tomada escuetamente.

Kant, en su mismo planteamiento, ya se da la solución: si la universalidad y necesidad sólo pudiesen provenir de la experiencia *singular* o de forma *a priori*, deduciría que la atribución del predicado al sujeto sólo sería debida a una unificación totalmente extraobjetiva, fenoménica, *a priori*. Pero así se va a parar a las innumerables e inevitables contradicciones que destruyen esta misma ficción inicial.

Si, por el contrario, se supone que en el objeto está solo *fundamentalmente* la inclusión del predicado en el sujeto, y que el entendimiento la enuncia *formalmente*, entonces la universalidad y necesidad de los primeros principios proviene del objeto y del entendimiento a la vez; estamos en el realismo de la filosofía escolástica, el valor de la metafísica y de los primeros principios quedan asegurados. *J. R.*

GARRIGOU-LAGRANGE (R.), O. P.: *El realismo del principio de causalidad*. Sapientia, 1 (1946), 15-24.

Como el principio de contradicción, así también el principio de causalidad debe ser considerado en relación con el problema de los universales. El realismo absoluto niega la causalidad, por lo menos la acción transitiva, y por ende el principio de causalidad. En el extremo opuesto el nominalismo radical afirma que el ser contingente incausado no repugna; para los nominalistas, lo que la noción de ser ante todo designa es *el hecho de existencia, puro y bruto, tal vez ininteligible*. Por el contrario, el realismo moderado dice: el objeto del entendimiento es el ser *inteligible*, y el objeto propio del entendimiento humano es el ser inteligible de las cosas sensibles. El realismo moderado conoce así, en la inteligibilidad del ser contingente, la necesidad absoluta de su causación. El principio de causalidad, según la vía de invención ascendente, se formula así: todo lo que empieza a existir tiene una causa, o también, todo lo que es hecho tiene una causa; *in via inventionis*, el entendimiento, conociendo en las cosas sensibles el ser inteligible, conoce que todo ser contingente necesita de una causa. Según la vía de juicio de la sabiduría descendente, el principio se formula así: todo ser contingente, o por participación, depende causalmente, por causalidad eficiente, del Ser por esencia. Ya en la vía de invención ascendente tenemos un imperfecto conocimiento del ser por participación, en cuanto que ningún ser finito es su existir; pero esta noción de ser participado se ve mucho más clara después de probada la existencia del Ser por esencia, Dios. *R. Ceñal.*

ALCORTA, JOSÉ-IGNACIO: *El problema del ser y del conocer en Santo Tomás.* RevFil, 4 (1945), 365-388.

La interferencia de ser y conocer, ontología y epistemología, tema indeclinable en cualquier sistema filosófico, es gradualmente evidenciada en los escritos de Santo Tomás, con profusión de citas y textos armónicamente combinados por el autor. Primer escalón: la mente es apta para la verdad; sobre las huellas de Aristóteles el Angélico no entiende otra verdad que la verdad del ser. Segundo paso: una doble correlación: verdad y juicio, juicio y ser, enlaza la actividad mental con la realidad; la verdad, germinalmente existente en la aprehensión se explaya con perfección en el juicio; éste, con la esencial función de la cópula "es", enraiza en el terreno del ser que en toda su universalidad cae bajo el dominio de la inteligencia, la cual es inmaterial, como es desmaterializada la razón abstracta y común del ser. En tercer lugar, el ser es el "p imum cognitum", en lo que todas las otras razones se resuelven. Finalmente, estudiada la toma de contacto de la inteligencia con el ser a través del órgano sensitivo se aquilata la correlación cognoscibilidad y actualidad, que muestra a la inteligencia tocando directamente con su *intuitu,* a modo de intuición abstractiva, el ser en conc eto, la *quidditas* sensible, no desrealizada sino con un engarce de lo concreto-existente con lo abstracto-esencial, que aclara, aun para las modernas exigencias, un legítimo acceso a la Metafísica. *L. M. G.*

SCIACCA, MICHELE FEDERICO: *Esistenza e consistenza.* (Relazione presentata al Congresso Internazionale di Filosofia. Roma, 15-Nov.-1946.) GiordiMet, 2 (1947), 14-37.

La Filosofía de la existencia (más propiamente del existente, en su sentido singular y concreto, existencial), so o ilógicamente se encastilla en su afectado irracionalismo y nihilismo. Su ulterior y lógico desenvolvimiento desemboca en un superracionalismo y en una trascendencia de orden teológico y religioso, que da *consistencia* y plenitud al vacío existencial. Esta tesis se desarrolla en las siguientes líneas principales: 1) Los datos del problema y su p anteamiento. El devenir del ser experimental, con la presencia paradójicamente idéntica de los contrarios forzó a distinguir en el ser un lado permanente, esencial, eidético, por oposición a lo impermanente y caduco. El objeto de la Metafísica no es el ser en su dimensión esencial pura, sino la esencia-existente; a su vez el existente abarca no sólo el mero particular, sino el ser real con sus dos elementos, lo esencial, universal, y el acto de la existencia, ya propia, ya recibida. El problema es cómo cabe el segundo elemento, el sujeto inobjetivable, ininteligib e, en un orden de la razón objetivo, inteligible. 2) Soluciones extremas opuestas. La filosofía especulativa desdeñó el existente o lo absorbió (en el idealismo hegeliano) en los cuadros de la razón 'omnívora'. En reacción violenta la filosofía existencial prob ematizó la razón, le opuso el existente y ancló en la irracionalidad y caducidad de éste. 3) Solución adecuada. El punto de partida necesariamente ha de ser racional, la exigencia natural humana de hacerse inteligible la realidad; así, el p oblema del existente es raciona como problema, pero es superracional (no *a* ni anti-racional) en su solución, ya que sobrepasa la razón; se sitúa en el límite de la Filosofía (límite interno), y se pone como una 'apertura' a la religión (límite externo); por donde más se definirá teología existencial que filosofía existencial. Sobre este plano de trascendencia se descubre la *consistencia* del existente, sumido de sí en 'a angustia estéril. Ninguna concepción de la vida condensa la reflexión sobre el existente y su p oblema como la concepción cristiana; ninguna como ella ofrece una base de consistencia del existente.

*L. M. G.*

MANSION, SUZANNE: *La première doctrine de la substance: la substance selon Aristote.* RevPhiLo, 44 (1946), 349-369.

La substancia, tal como aparece en la *Metafísica* y en la *Analítica*—obras cuya paternidad aristotélica no se duda—, es un ser subsistente, determinado (lo que no quiere decir que sea necesariamente un individuo, como lo ha demostrado el P. De Vos), sustrato de modalidades no substanciales, como sujeto último de atribución. En las *Categorías* se trata de evitar el equívoco de este último distintivo de la substancia, al enseñar que la substancia primera es lo que no se dice del sujeto, ya que del sujeto sólo

se predican las substancias universales o segundas, las especies y géneros; ni está tampoco en el sujeto. El análisis de estas diferencias, aunque no es suficiente para negar la paternidad aristotélica de las *Categorías*, induce a aceptar esta conclusión.

*E. Elorduy, S. I.*

FINLAYSON, CLARENCE: *Interpretación de la Muerte.* "La actitud espiritual del hombre ante la muerte." RevFil, 5 (1946), 575-596.

La muerte es destrucción de "una unidad que existe para sí", de una unidad fundamental "que se da cuenta de su propia existencia, de su comunión con el Ser, es decir, con la inmortalidad" (p. 583). El hecho de la muerte, impuesto como necesidad física, se resiste a entrar en un encuadramiento de orden metafísico, de pura razón. Para disolver este "absurdo", "escándalo para la razón", que es la muerte, hay que recurrir, como hace la Religión, a una explicación extrarracional, de orden teológico, religioso. Las experiencias, siempre parciales y aproximadas, en moribundos y anestesiados, delinean una conciencia que se repliega al fondo del espíritu, como espectador inmóvil del proceso destructivo gradual de afuera hacia dentro, con una "suprasensación vital de que no se puede morir"; "intuímos como una inmortalidad" (p. 591). En el ambiente de una vivencia adelantada del desenlace, que se caracteriza por el sentimiento de soledad y la simultánea muerte, en cierto modo, de los demás objetos del mundo físico, se percibe la tremenda revelación del límite de la propia existencia que pone en contacto el ser con el no-ser.

*L. M. G.*

CRISÓGONO DE JESÚS (P.), O. C. D.: *La percepción de Dios en la Filosofía y en la Mística.* RevEspir, 4 (1945), 119-130.

La reacción filosófica moderna en torno al problema de Dios se caracteriza por postular una percepción de su existencia, que esté a la base de su demostración. Se trata de un proceso mitad antropológico, mitad ontológico: El hombre conoce las cosas por un movimiento hacia fuera y a Dios por un movimiento hacia dentro. Pero ni el hombre ni el mundo tienen cabal explicación mientras no se llega a la percepción del ente necesario como explicación *radical del hombre.* Según parece, el A. cree que éste es el camino recto. Su pensamiento lo desarrolla en dos puntos: "1.º ¿Es posible todo sin la percepción de Dios en un orden estrictamente ontológico? 2.º ¿Es posible esta percepción, que sería experiencia de Dios como principio del ser humano?" (119-120).

I. Después de constatar que percibimos seres contingentes, se pregunta si es lícito deducir de lo contingente la existencia necesaria. Responde que "quizá lo sea en el orden lógico; pero [que], desde luego, no es satisfactorio" (!) (120-122). Porque el tal salto supone "que no es posible ir a dar en la existencia necesaria por el camino de la percepción de la realidad", y así hay que suplirlo por el discurso (!). Además, si nuestra percepción se reduce a lo contingente, y de ello deducimos que tiene que existir lo necesario, Dios no sería en nosotros más que una idea, fruto de un silogismo, en el que entran la realidad contingente y el principio intelectual de la inducción de la causa por el efecto, y como la conclusión lleva la peor parte, "la existencia de Dios quedaría reducida a un puro elemento intelectual deductivo" (122-123). [El principio de causalidad no es un *puro* principio intelectual, sino la expresión lógica de *exigencias ónticas.*] Precisa, pues, preguntarse por la posibilidad de una percepción de Dios.

II. Fijado el sentido de creación, que es el de *hacer existir,* se deduce que lo creado existe en cuanto le están *haciendo existir,* y que está en Dios en cuanto está *existiendo.* ¿No será, pues, posible percibir en la existencia creada aquello en que radica? "Quizá podemos afirmar el hecho. Es en mística." La cual nos ofrece un dato estrictamente filosófico (?) el de la percepción o experiencia de Dios (123-126). Efectivamente, según San Juan de la Cruz, Dios es percibido en el fondo del ser humano como *Sumo Principio* del ser. Percepción que no es una actuación del entendimiento, sino una sensación de la substancia del alma; que depende de la mayor o menor limpieza del alma, y que implica la percepción de que Dios es *raíz* de todas las cosas. Diversos textos de San Juan y alguna alusión a Santa Teresa, confirman estos asertos. Finalmente, concluye que la experiencia de lo necesario en la entraña de lo contingente—tras de la cual va la filosofía—es un hecho. "Y mientras no se llega a esto, el conocimiento filosófico queda interrumpido" (126-130).

*Sauret.*

MAZZANTINI, CARLO: *Di un possibile sviluppo della Teologia Filosofica*, "a mea ipsius contingenti cogitatione, veritatem aeternam temporaliter exprimente". GiordiMet, 1 (1946), 73-86.

Las tradicionales vías cosmológicas para ascender a Dios pueden tener un punto de intersección con las modernas de la intimidad, y pod ían integrarse ambas direcciones en una nueva vía que explote la experiencia íntima espiritual, concretamente la gnoseológica. El punto de partida será igualmente la contingencia, traducida en la distinción esencia-existencia. Me encuentro yo existente con un poder inicial de expresarme y declararme la verdad, de serla intencionalmente. Ese poder activo, inclusivo, se identifica con mi existencia y está limitado por mi esencia, en cuanto tal esencia es un *punto de vista*, una situación inicial. Cada operación pensante desar olla la inclusividad inicial sin agotarla y participa de la verdad, que en cuanto realizada en mi pensar es *una* verdad particular; pero que, como Verdad es anterior, superior e independiente de mí y se me impone. Esta Verdad no será un punto de vista realizado, sino un infinito 'eidos' sin limitación, que integra á todos los puntos de vista particulares sin tenerlos en sí como límites reales, y será la p'ena explicación de cada uno de ellos. Esta conexión de nuestro pensar limitado, y en cuanto tal, con la Verdad encarnada en un pen ar subsistente infinito, conexión afirmada en cada acto pensante particular, tendrá la siguiente formulación: "La verdad espiritual cósmica, que se realiza en una situación inicial, partiendo de ésta y pudiendo explicarse indefinidamente, aunque jamás plenamente, remite a la Verdad espi itua' supercósmica, que es real como situación eterna (Modo personal infinito, omni-inclu ivo), que se explica plenamente por e hecho mismo de ser" (p. 82). Cierran la exposición dos aclaraciones a propósito de la perfección eminencial de Dios.

*L. M. G.*

DERISI, OCTAVIO NICOLÁS: *La trascendencia del Ser divino*. Sapientia, 1 (1946), 25-48.

Las pruebas de la existencia de Dios concluyen en la existencia de un ser que es Existencia pura, y por ende Omniperfección. Tal concepto nos da la esencia metafísica de Dios: es el *Esse per se subsistens;* por su forma identificación con el intelecto divino, esa esencia puede definirse a su vez como Existencia en acto y como Inteligencia en acto. Por su pa te, la infinitud divina implicada en e a su esencia metafísica nos da el sentido de la trascendencia del Ser divino; infinitud que no puede entenderse cuantitativamente en dimensión ontológica a partir del ser creado. Por su existencia pura, Dios, no sólo se agranda infinitamente más allá del límite ontológico de la creatura, sino que se levanta y separa de ella también infinitamente en .a perfección de su Ser. Tal es el sentido de la trascendencia divina. La analogía del ser nos hace comprender esa trascendencia con luz nueva. Nuestro conocimiento de Dios es analógico; partiendo de las creaturas todo nuestro saber, a Dios no llega sino estribando en lo uno-diverso de lo análogo, único puente posible que puede salvar la distancia entre lo finito y o infinito; pero precisamente para ratificación de esa distancia, asimismo infinita, es decir, la divina trascendencia. De esta manera el conocimiento analógico de Dios se sitúa entre la univocidad racionalista y la equivocidad agnóstica. La trascendencia divina se ilumina también con nueva claridad al considerar .a unicidad de Dios. Al ser creado es esencial la multiplicidad individual, específica o genérica; Dios, por el contrario, es esencialmente único; esencial unicidad que radica en la irreductibilidad de su Ser trascendente a concepto unívoco, fundada a su vez en la perfección infinita de Dios. El Ser de Dios se nos manifiesta así en toda su grandeza, por encima y enteramente irreductib e al ser creado bajo cualquie a de sus formas, en su *esencial soledad divina*, absolutamentee incomunicable con ninguna otra realidad. Sin embargo, en su ciencia, bondad y poder infinitos, y sin transgredir las exigencias e enciales de su trascendencia divina, Dios encontró el modo de darse todo entero a la creatura en el misterio de la Encarnación y de la participación de su misma vida divina concedida a los hombres por la g acia santificante en su incorporación a Cristo.

*R. Ceñal.*

FEBRER, MATEO, O. P.: *Metafísica de la Belleza*. RevFil, 5 (1946), 533-573.

E "pulchrum" debe ser admitido entre los trascendentales como una propiedad del ser, esencialmente distinta y complementaria del "verum" y el "bonum". Los grandes autores clásicos, particularmente Santo Tomás, no se han aplicado expresamente a definir la belleza; por otra parte, las definiciones en curso pecan de seguir una vía predi-

camental, empírica; causas ambas de la indecisión general para incluir a lo bello en el número de los trascendentales. Santo Tomás, aun sin incluirlo explícitamente, ha asentado suficientemente las bases doctrinales de la trascendentalidad del "pulchrum", al establecer su conexión necesaria con el "bonum", con el que guarda una identidad objetiva y fundamental, aunque no formal. Sobre la base de varios textos orientadores del doctor Angélico, se puede definir la belleza trascendentalmente como la perfección del ser, que le constituye bueno; pero con una relación, no a la voluntad o apetito, sino al entendimiento. Insertado en el cuadro de las propiedades relativas del ser, el "pulchrum" guarda estrecha afinidad y parentesco con ellas; podría denominarse "bondad verdadera" (p. 565). La fórmula de la definición del "pulchrum" sería: "Adaequatio rei perfectae et intellectus" (p. 568). El agrado o complacencia estética, requerido para una definición de tipo predicamental de la belleza, no es preciso se incluya en la definición trascendental, pues está suficientemente implícita en la adecuación con la facultad, que esencialmente es quietativa. Nos cuesta en verdad—añadimos por nuestra parte—ver en la belleza así explicada algo más que una mera combinación y coincidencia de las propiedades "verum" y "bonum". *L. M. G.*

SÁNCHEZ DE MUNIAIN, JOSÉ M.: *Introducción al estudio de la forma estética. Primera parte. Relaciones estéticas de materia y forma.* RevFil, 5 (1946), 335-374.

La forma estética es un quid medio entre la idea y la materia. En esta primera parte se estudia la relación 'ad infra' de la forma con la materia, dejada para una segunda parte la de la forma con la idea, y para otra tercera la clasificación jerarquizada de las formas estéticas. El concepto de forma estética tiene contornos imprecisos; habrá que distinguirla del contenido estético, de la figura y de otras realidades conjuntas que pueden todas reducirse a la forma física por oposición a la estética. Tal imprecisión puede tener un precedente histórico en la evolución griega del concepto de forma, tipo ideal y estético en Platón convertido por Aristóteles en un principio interno físico, dinámico. Sobre la base de un traslado análogico de los dos órdenes funcionales de la teoría hilemórfica, se enuncian los principios sobre la forma plástica y sobre la materia estética. Son en resumen: la forma trasluce una actividad radical; se cimenta en una objetividad ontológica y sólo su defecto constituye lo malo, "defectuoso"; se explaya en una fecundidad específica, no de individuos; culmina y vive en sus valores expresivos internos por oposición a los significativos o imitativos; guarda finalmente una solidaridad en sus manifestaciones o grados prendidos por el lazo unitario de una inteligencia origen. La materia estética, por su parte, no es la materia prima, sino todo ente físico (materia segunda) que tiene "aptitud en cuantidad conveniente para albergar una perfección física o una forma expresiva". Así tomada, cumple su originaria función de limitar el arte física y estéticamente; la grandeza, o determinada magnitud, no es cosa indiferente, sino constitutivo físico material de la hermosura corpórea.

*L. M. G.*

LIRA, OSVALDO, SS. CC.: *La Belleza, noción trascendental.* RevIdEst, 3 (1945), 181-208.

Desde hace varios siglos viene discutiéndose entre los doctores escolásticos acerca del problema de la trascendentalidad de la Belleza, es decir, si esta noción posee de suyo títulos suficientes para ser contada—al igual de la Verdad y el Bien—entre aquellas propiedades que se mantienen indisolublemente unidas al ser en cuanto tal, en posesión aún de toda su amplitud ontológica. En este artículo se pretende fijar la posición del doctor Angélico frente a este problema.

La Belleza, según Santo Tomás, se identifica con el Bien; sólo se distingue de él con distinción de razón. Pero la coincidencia de ambas no es sólo material, es formal; es decir, que la razón última explicativa intrínseca de la Bondad de un ser, es también la de su Belleza.

Pero hay también, según el santo doctor, diferencias entre ambas nociones. A ésta le compete ser causa formal; a aquélla, ser causa final; a ésta, poner en juego el entendimiento; a aquélla, el apetito. Lo que es el Bien de la forma en el orden entitativo, esto es la Belleza de la forma en el orden intencional representativo.

La consecuencia es la definición de la Belleza "splendor Formae", o sea "el esplen-

dor de la Forma"; y en última instancia, así: "la plena expansión de la Verdad". No ha de entenderse esto como si en la impresión estética bella el entendimiento captase *la expansión* de la Forma; capta la *Forma misma* expandida.

Pero así como no todo Bien deleita, sino su plenitud, del mismo modo, aun existiendo los elementos objetivos constitutivos de la Belleza, el placer estético de lo Bello requiere cierta plenitud. Con esto se ve que nada impide considerarla como noción trascendental, dada su identificación con el Bien.

Así se comprende mejor cómo le atribuye Santo Tomás aquellas tres características: integridad, proporción y esplendor. *Roig Gironella.*

Rey Altuna, Luis: *La belleza humana en la estética de San Agustín.* RevIdEst, 3 (1945), 43-61.

Hipias, hablando con Sócrates en el diálogo de Platón, cifra lo bello en la hermosura corporal humana. También, por lo que San Agustín nos refiere en sus Confesiones, de sí mismo y de su tratado *De pulchro et apto,* la belleza humana constituyó el fundamento de su primera Estética. Aun cuando después evolucionó, quedó siempre en su estética un sentido antropológico. Su tripartición temática encierra: 1.º Belleza del cuerpo. 2.º Del alma. 3.º Del que es sujeto de vida temporal y eterna.

La belleza corporal es "armonía" (congruentia) y "color", dice San Agustín con resabios de antiguos filósofos, que se remontan hasta Platón y Aristóteles. Armonía es el principio del orden realizado ya en las cosas; con unidad e igualdad en la integridad de cada parte para la belleza incomparablemente mayor del conjunto. El color es como la especie del género "congruentia". La luz y su color, por los que tiene tanta predilección San Agustín, no pueden faltar. El colorido hará posible la contemplación placentera del cuerpo humano, especialmente del rostro, que es su ápice y trasunto de la belleza del alma.

Pero la belleza del alma es superior: porque es "la verdadera". Ella tiene la "amistad" o armonía (impregnada de amor) consigo misma y con los demás (semejanza de acciones y virtudes).

La belleza del hombre resulta de la conjugación de las armonías parciales anímica y corpórea, en una armonía total más perfecta. *Roig Gironella.*

Mirabent (F.): *Reflexiones sobre la forma.* RevIdEst, 3 (1945), 149-179.

Es una contienda antigua en estética la de la "forma". Especialmente se agudizó el problema desde que en el siglo XVIII comenzó a descubrirse la parte preferentísima, que en el conjunto de la experiencia estética corresponde al sentimiento. Kant, al distinguir sagazmente entre belleza *pura* y *adherente,* recoge una vieja concepción, y da de hecho origen a las escuelas formalistas del siglo XIX. Hoy día hay quien llega a considerar la estética como ciencia de las "formas", en vez de ciencia de la "forma" (intrínseca, animadora, vital) de los antiguos, y plantea así de nuevo un viejo problema.

Desde los griegos, ha habido siempre cierta fluctuación entre el relativismo psicológico y el idealismo metafísico del concepto de belleza. Plotino redime la belleza de toda limitación formal, nos la ofrece como expresiva de la razón divina, con posibilidad de ser contemplada sin auxilio de los sentidos, y la declara manifestativa de disposiciones o aptitudes espirituales. Pero esto no significa que la belleza ya no haya de tenerse como un elemento inseparable del ser. Con todo, aun conservando raigambre metafísica, la estética moderna hacer intervenir el sentimiento y el juicio, es decir, elementos más subjetivos. En la estética actual la forma recobra el sentido de realización externa de lo bello; pero una separación mental o lógica entre forma y fondo no implica entre ellas una separación real que sería inadmisible: se dan siempre las dos juntas. El mismo Hegel ve la forma como revelación de una fuerza interior y libre. Y el ensueño supremo de la filosofía es en estética (como en el resto) el logro del esfuerzo unificador de la verdad, bondad, belleza. Esto no quita la dificultad ingente que plantea el estudio para el acercamiento a este logro total: conocer las reaciones para llegar a estetizar elementos no sensibles de muchas obras de Arte, tanto más difícil cuanto más el Arte evoluciona, y con ello puede fácilmente romperse el equilibrio entre fondo y forma, y caerse en un formalismo o en un idealismo: Herbart-Hegel. Aún se acrecienta más la dificultad al confundirse a veces forma artística y forma es-

tética: ¿las formas expresan la vida o la vida se expresa en formas? Esto último es lo que debe admitirse; el estudio descubre en ellas la fuerza determinante, el impulso objetivado, el enigma significativo que contienen. La forma no es, pues, sólo el aspecto externo del Arte, ni una sola concreción de la materia: de ella hay que extraer su profundo sentido espiritual-humano: forma y contenido van tan unidos, que la fuerza interna se expresa con esta realización externa. De ahí la fecundidad del Arte: la radical multiplicidad posible de una misma significación espiritual por medio de muy diversas y nuevas formas.

No es, pues, el Arte un narcótico del espíritu, una coartada para que "sintamos" lo que no puede hacérsenos "comprender"; a pesar de Bergson, creemos que el Arte es una "exaltación" del espíritu, no un entorpecedor. Aunque es verdad que no logra nunca su ideal expresivo; y por esto el Arte evoluciona constantemente, trabajado como está por una inextinguible inquietud interna.

De ahí el magno cometido de estudiar las supremas categorías estéticas (no sus meras "modalidades" sublime, gracioso, cómico, etc., que no deben tomarse por categorías), y con ello la incorporación de la estética al "totum" del pensamiento filosófico. Por esto hoy entra en consideración el gusto, que intenta el entronque de lo estético con los otros dos trascendentales. El juicio estético, además de los elementos representativos e imaginativos, requiere factores emocionales que muestran la presencia íntima y decisiva del sentimiento. El juicio estético resulta, pues, una creación continua, que va forjando una inacabable cadena de valores y de relaciones en constante aumento del patrimonio espiritual de las significaciones de la realidad. Lo real y lo ideal no son antagónicos: por el primero descubrimos al segundo, se enlazan paralelamente, nos invitan a la síntesis de fondo y forma; pero síntesis que sólo vemos realizada en logros parciales; aquí también su vinculación moral y metafísica se nos muestra: el juicio de gusto a través de sus logros parciales despierta nuevas inquietudes y con ellas la certidumbre de que está vinculada a nuestro destino la presencia constante de una nueva ascensión que nos solicita. *Roig Gironella.*

---


GIORNALE DI METAFISICA

*RIVISTA BIMESTRALE DI FILOSOFIA*

**Director: Michele F. Sciacca**

ADMINISTRACION:

**Società Editrice Internazionale.** - Corso Regina Margherita, 176. Torino (109) - ITALIA.

CENTRO DE SUSCRIPCIONES PARA ESPAÑA:

**Sociedad General Española de Librería.** - Evaristo San Miguel, 9. MADRID.

# CRONICA

## ESPAÑA

*Cursos y conferencias.*

En la Institución Balmesiana, de Barcelona, entre los días 6 al 20 de marzo, se ha celebrado un cursillo de cinco conferencias filosóficas. La primera estuvo a cargo del P. Juan Roig, S. J., que bajo el título *Trayectoria del existencialismo,* hizo un minucioso estudio de los antecedentes de la filosofía existencial a partir del Renacimiento. Habló el segundo día el P. Basilio de Rubí, O. F. M. Cap., sobre *Orientaciones filosóficas del reciente libro del doctor Manyá "Theologumena".* La tercera y quinta conferencia fueron pronunciadas por el Dr. Font Puig, que expuso las ideas estéticas de Platón. La cuarta conferencia estuvo a cargo del P. Ramón Ceñal, S. J., que disertó sobre *Jean-Paul Sartre: su filosofía del ser y de la nada;* expuso las líneas fundamentales de la ontología fenomenológica de Sartre, filósofo tan destacado dentro de la novísima filosofía existencial francesa.

El día 23 de marzo ingresó en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (Madrid) el Dr. D. Carlos Ruiz del Castillo, catedrático de la Universidad Central y director del Instituto de Estudios de Administración Local. Su discurso de recepción versó sobre *Lo vivo y lo muerto en la idea liberal.* El tema, de palpitante actualidad, fué desarrollado con gran dominio y acierto: el liberalismo fué minuciosamente examinado por el nuevo académico desde el punto de vista de múltiple contraste con el historismo, democracia, socialismo, religión y nacionalidad. Le contestó, en nombre de la Academia, D. Salvador Minguijón.

Invitado por el Instituto "Luis Vives" de Filosofía, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, ha pronunciado dos conferencias en el salón de actos del mismo Consejo, los días 26 y 27 de mayo, el profesor Enrico Castelli, director del "Instituto di Studi Filosofici", de Roma, y de las revistas *Archivio di Filosofia* y *L'Indagine.*

En su primera conferencia habló del "Spiritu della nostra epoca". La ciencia moderna se encubre en el anonimato, despersonalizada; tiende a la axiomática, fría y abstracta; de aquí también procede el aislacionismo del científico moderno. En el campo de la experiencia cristiana se dan parecidos efectos: crisis, no de la práctica, sino de la comunicación de la misma fe; se la profesa en silencio. Anonimato, silencio, soledad: el espíritu de nuestra época es espíritu de desconfianza. Indagando sus causas, el profesor Castelli señala una como más principal: "il tempo incalzante"; la ciencia moderna acelera la vida, la hace vertiginosa; el tiempo apremia, pisa; "no hay tiempo para nada". Un efecto de este tiempo, que apremia y falta, es la crisis del derecho: el derecho funcional falla; el hecho, con el ritmo veloz del moderno vivir, se muda y cambia sin sufrir la espera del tiempo que el proceso consume; y mudado el hecho, el proceso es estéril. El tiempo falta; el individuo no lo tiene para examinarse, para definirse. El tiempo que apremia y pisa es omnipotente; el hombre moderno es su víctima.

En su segunda conferencia el profesor Castelli disertó sobre "Filosofía e senso comune". Advierte que el sentido común no siempre coincide con el espíritu común de una época determinada, con grave peligro en este caso para el mismo sentido común de ser falsificado por aquel espíritu dominante. La filosofía moderna se caracteriza fundamentalmente por su subjetivismo. Su consecuencia más grave es el planteamiento del problema de la existencia del prójimo como conciencia; problema que lleva a esa filosofía encapsulada en el sujeto a la profesión del solipsismo.

El sentido común lo rechaza; y este mismo sentido común se impone al solipsista, al menos al aceptar el *hecho* de la existencia del otro, si bien declara problemática su existencia como conciencia. Consecuente con su solipsismo, el filósofo habría de conformarse con el monólogo; por esto el solipsista evita la profesión de su solipsismo; la protesta del sentido común le pondría en grave contradicción consigo mismo. Para mayor dilucidación de este punto el profesor Castelli distingue tres especies de solipsismo: empírico (el otro es sólo un percibido), idealista (el sujeto pensante es único en los múltiples sujetos empíricos), teológico (el singular es sólo natura eza; el sujeto es divino, único). A tales consecuencias lleva a la filosofía moderna su objetivismo, y más en concreto, su racionalismo. El ejercicio de la razón pura corre el riesgo de terminar en la ecuación demoniaca: yo, igual a Dios; es solipsista, es inválida por ende para la afirmación del Dios personal y trascendente. De aquí el conflicto entre la filosofía moderna y el sentido común; aquélla, racionalista; éste, al margen de la razón pura, dotado siempre como de un instinto de la verdad. El conf icto es inevitable mientras la filosofía se obstine en mantenerse bajo el dominio de la razón pura; el solipsismo es insuperable por este camino, porque la existencia del otro como conciencia no se demuestra, la multiplicidad de los sujetos es un presupuesto; es decir, la verdad no puede ser reconocida si no es ya de alguna manera poseída, con posesión naturalmente anterior y diferente de la pura captación intelectual. Esta es, según el profesor Castelli, bien lograda conquista del existencialismo moderno. Advierte que su posición, sobre todo en lo que concierne al problema de Dios, no es el irracionalismo, que con razón reprueba la apologética católica; pero insiste en que se da un irracionalismo "razonable", legítimo, por tanto, para el católico: un irracionalismo que pone en su puesto el valor puramente instrumental de la razón, que pone en su puesto lo que está por encima de la razón humana.

Organizado por el Laboratorio Psicotécnico de la Junta Provincial de Protección de Menores, de Barcelona, se ha celebrado los días 5 y 22 de mayo y 2 de junio un ciclo de conferencias sobre psicología del niño. Disertaron sucesivamente el P. Fernando María Palmés, S. J., sobre "Métodos paidognósticos de observación"; el doctor D. Nicolás Ancochea sobre "El punto de vista experimental en la psicología del niño difíci.", y el Dr. D. Pedro Font Puig sobre "Causas del desenvolvimiento moderno de la psicología del niño: discreción y precauciones en su cultivo y aplicaciones".

### *XIX Congreso de la Asociación Española para el progreso de las Ciencias.*

Se ha celebrado en San Sebastián, del 7 al 13 de abril, el XIX Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, con la asistencia de 431 congresistas (de ellos 59 portugueses), que presentaron un total aproximado de 285 comunicaciones.

Como es sabido, hay entre las nueve Secciones de la Asociación una, la VI, destinada a Ciencias Filosóficas y Teológicas. Damos a continuación, por e' o den mismo con que se pronunciaron en el Congreso, los títulos (con breves aclaraciones) de los discursos y comunicaciones presentados a esta sección o que a ella se refieren:

José Ortega y G asset: *La personalidad y los trabajos de Godofredo Guillermo Leibniz, en el tercer centenario de su muerte.* [Exposición del "optimismo" leibniziano y de sus raíces ontológicas.]

Juan Zaragüeta Bengoechea: *La criteriología del Cardenal Newman.* [Intento de integración de la criteriología newmaniana en la perenne filosofía.]

Eleuterio Elorduy, S. I.: *Orígenes, discípulo de Ammonio Saccas.* [No son dos, es uno el escritor eclesiástico que llevando el nombre de Orígenes fué discípulo de Ammonio Saccas, al igual que lo fué Plotino; lo cual no sólo interesa para conocer mejor la escuela alejandrina, sino para apreciar el empuje de la filosofía cristiana en el siglo III.]

Francisco Elías de Tejada: *El absolutismo pontificio de Nicolás Eymerich.* [Esta disertación es uno de los capítulos de una obra en que el autor estudia

las aportaciones de los autores catalanes medievales a las teorías del derecho político. Estima que Eymerich muestra gran originalidad en su defensa del Papado.]

José María Bover, S. I.: *La filosofía de Dios en la "Sabiduría" de Salomón.* [Estudia y presenta la notable perfección de la teodicea implicada en el libro de la Sabiduría; entre otros puntos observa que el hagiógrafo, aun usando la terminología estoica frecuentemente, ni admite la mera inmanencia de Dios en sentido estoico, ni una mera trascendencia neoplatónica: Dios es a la vez inmanente y trascendente.]

Marcial Solana: *El tema de la Asunción de María a los cielos en cuerpo y alma, demostrada en el siglo XIV por Juan Manuel.* [Recorre las obras de D. Juan Manuel y entresaca los abundantes textos en que éste muestra su arraigada convicción sobre este privilegio mariano.]

Juan Roig Gironella, S. I.: *Ensayo de síntesis metafísica sobre la belleza.* [Además del *conocer* y del *querer*, hay entre nosotros el *sentir*, como acto formalmente irreductible a los anteriores. El sentir es un modo o modificación, a veces del querer (*bonum delectabile*), a veces lo será del conocer (*verum delectans*, definición propuesta de la belleza); luego la belleza será una noción trascendental, pero no un *nuevo* atributo trascendental. Con esto parece explicarse mucho más fácilmente la objetividad de la belleza, aun de la belleza por "connaturalidad".]

Severiano Tavares, S. I., *redactor de la Revista Portuguesa de Filosofía*: *A naturalidade portuguesa e valenciana de Francisco Sanches.* [Si bien hasta 1903 casi todos los historiadores aceptaban el nacimiento de Sánchez en Braga, a partir de esta fecha empezó a decirse frecuentemente que era natural de Túy, porque Cazac descubrió el registro de entrada de Sánchez en la Universidad de Montpellier, donde se le llama de Túy. Opina el disertante que ni una ni otra atribución es aceptable, sino que es natural de Valença do Minho.]

Antonio Alvarez de Linera: *La vida y mentalidad del cardenal Newman.* [Estudia todo el ambiente en que se formó y evolucionó la figura del gran cardenal inglés desde su juventud y los años del movimiento tractariano, hasta la conversión e influjo ejercido después de ella.]

José Ignacio Alcorta: *Dialéctica de la analogía del ser. Fundamento ontológico y gnoseológico de la analogía del ser.* [Recorre el autor las Disputaciones de Suárez y presenta copiosamente sus concepciones sobre el ser y su analogía.]

Raimundo Paniker Alemany: *F. H. Jacobi y la Filosofía. Un ejemplo de filosofía del sentimiento.* [Presenta primero la filosofía del sentimiento, luego la lucha de Jacobi contra la Filosofía y, finalmente, la crítica que la Filosofía dirige contra Jacobi. Añade un interesante estudio para la recta integración del sentimiento en la Filosofía. Jacobi, aun con otros nombres, pretendería alcanzar lo que llamamos la "intuición intelectual".]

Miguel Florí, S. I.: *La crítica balmesiana del leibnizianismo.* [Recuerda el autor el gran aprecio que Balmes tenía del filósofo alemán; pero demuestra que no era incondicional, ni mucho menos; al revés, Balmes tiene una sólida refutación de los puntos substanciales del leibnizianismo.]

Jesús Muñoz, S. I.: *Balmes y el entendimiento agente.* [Muestra el gran aprecio que tenía Balmes de la filosofía de Santo Tomás, lo acertado de su explicación a la vez que las deficiencias balmesianas en este punto.]

Victoriano Larrañaga, S. I.: *El cardenal Newman frente al problema bíblico del último tercio del siglo XIX.* [La rapidez y abundancia de los descubrimientos históricos a fines del siglo pasado contribuyó a que zozobrase en muchos autores la creencia en la inerrancia e inspiración de la Sagrada Escritura. Describe el autor el ambiente histórico de este período, y aun compartiendo la común admiración por la gran personalidad del cardenal inglés, muestra sus lunares en esta cuestión y se separa de los autores que sin criterio sobre este punto tan importante disimulan o silencian estos fallos.]

Santiago Alameda, O. S. B.: *La Mariología de San Anselmo.* [Resume el autor de la obra que ya ha publicado sobre este punto, y presenta a San Anselmo como el máximo autor en mariología.]

Joaquín Carreras Artau: *Algunos antecedentes hispanos de la Combinatoria de Leibniz.* [Recorriendo la vida del gran filósofo alemán, va notando las dis-

*natoria de Leibniz.* [Recorriendo la vida del gran filósofo alemán, va notando las distintas etapas por las que pasó su concepción sobre la Combinatoria, en las cuales se nota el influjo de autores españoles, sobre todo de Ramón Lull y del P. Sebastián Izquierdo, autor del *Pharus Scientiarum.*]

RAIMUNDO PANIKER ALEMANY: *Ciencia y Filosofía.* [Analiza las mutuas incomprensiones y ayudas entre Filosofía y Ciencia. Asigna a la Filosofía el papel de *reinar* (pero no *gobernar*) sobre las ciencias: "su reinado es constitucional". La explicación de su armonía con ellas está basada en los distintos "grados de abstracción" que les son propios.]

DELFO NOBRE SANTOS, catedrático de la Universidad de Lisboa: *Alguns aspectos do problema da clasificação das ciencias na filosofia actual.* [Rechazando las clasificaciones propuestas por Comte, Wundt y otros, desarrolla en esquema circular en que la Filosofía se enlaza con las ciencias y forma un todo con ellas, a base de cuatro vértices: "espacio, tiempo, subjetivo, objetivo". La disertación resume lo que expone la tesis doctoral del autor, interesante obra publicada ya en Portugal.]

## ITALIA

*Semana de estudios sobre el existencialismo.*

Se celebró en Roma los días 8-14 de abril, organizada por la Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino. Intervinieron los siguientes profesores: P. Cornelio Fabro, C. P. S., "I. significato dell' esistenzialismo"; S. E. Jacques Maritain, "L'existencialisme de Saint Thomas"; P. Novato Picard, O. F. M., "Horizzonti e limiti dell'ontologia en Martino Heidegger"; P. Luis Naber, S. J., "Alcune precisazioni sulla sintesi di filosofia dell'esistenza e dell'ontologia in Heidegger"; P. Eugenio Toccafondi, O. P., "Caractteristiche dell'existenzialismo italiano"; P. Beda Thum. O. S. B., "La scienza secondo l'esistenzialismo"; P. Carlo Giacon, S. J., "Esistenzialismo, filosofia e problema critico"; P. Ugo Viglino, M. C., "Il razionale e l'irrazionale nell'esistenza"; Don Luigi Bogliolo, S. S., "L'esistenza umana nella filosofia di S. Tommaso"; prof. Dante Morano, "L'ultimo Barth"; P. Renato Arnou, S. J., "Le rapport absolu à l'Absolu selon Kierkegaard"; P. Pablo Muñoz, S. J., "Agustinismo y existencialismo"; profesora Bianca Magnino, "Il non essere nel relativismo esistenziale"; profesor Nicola Petruzzellis, "L'esistenzialismo cristiano di Gabriel Marcel"; profesor Erik Peterson, "L'influsso di Kierkegaard sulla teologia protestante contemporanea". El profesor Etienne Gilson disertó también en una de las sesiones de esta Semana sobre "La connaissance de l'être". El P. Carlos Boyer, secretario de la Academia de Santo Tomás, en la sesión de clausura hizo precisa síntesis de los trabajos anteriormente enunciados y de sus resultados; de ellos se desprende la parte de verdad del existencialismo y a la vez su fundamental error; éste consiste, sobre todo, en su negación de la realidad, o al menos de la permanencia y necesidad de las esencias; el P. Boyer, finalmente, pone de relieve la eficaz fuerza del tomismo en la impugnación de tal error.

## NUEVA REVISTA

*L'Indagine: Quaderni di critica e filosofia* (Roma, Edizioni della Bussola. Piazza Madama, 8. 1947).

El director de esta nueva revista italiana es el profesor Enrico Castelli. En la presentación del primer fascículo define la intención principal que la publicación pe sigue: en la crisis de una civilización, a la indagación filosófica compete poner en claro las situaciones que la han determinado; *L'Indagine* se propone realizar este programa de clarificación de las causas de la crisis de la civilización contemporánea.

El primer fascículo (25 × 18 cms., 226 págs.) está dedicado íntegramente a la filosofía en la literatura contemporánea: esta literatura denuncia de modo sintomático la crisis "dell'autentico" y la nostalgia de un mundo perdido. Contiene los siguientes estudios:

E. Castelli: "Nota su la letteratura esistenzialistica. Letteratura o filosofia?"; L. Giusso: "La filosofia di L. Pirandello"; G. Kaisserlian: "Il presupposto filosofico di Gide, Proust, Valéry"; F. M. Bongioanni: "Colpa e liberazione nel pensiero di Francesco Mauriac"; A. Pastore: "L'Interpretazione filosofica della vita nell' *Ulisse* di James Joyce"; E. Paci: "Verità ed esistenza in T. S. Eliot"; G. Bonfanti: "Conoscenza e creazione in T. S. Eliot"; E. Paci: "Umanismo e forma nell'ultimo Thomas Mann"; G. Alliney: "Il geroglifico di Kafka"; N. Ciarletta: "Filosofia sociale e religione in Girgio Bernard Shaw"; R. Assunto: "Rilke e la metafisica della parola"; E. Fulchignoni: "Esistenzialismo e puritanesimo in O'Neill".

En la sección bibliográfica, entre otras obras, se hace recensión de la de Luciano Anceschi: "Eugenio d'Ors e il nuevo classicismo europeo" (Milano, 1945).

Auguramos a la nueva revista un éxito próspero y creciente.


## SOPHIA

RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA E STORIA DELLA FILOSOFIA

**Director: Carmelo Ottaviano**

Se publica trimestralmente, en fascículos de 150 páginas.

**Es la única revista internacional de filosofía y de historia de la filosofía. Publica artículos en alemán, español, francés, inglés, italiano y latín.**

DIRECCION:

**Prof. C. Ottaviano.** - Via R. Grazioli Lante, 78. ROMA.

ADMINISTRACION:

**Casa Editrice CEDAM.** - Via Jappelli, 5. PADOVA (Italia).

## ERASMUS

SPECULUM SCIENTIARUM

**Bulletin International de la Science contemporaine**

ADMINISTRACION:

**Editions du Pantheon.** - 13, rue Caroly. BRUXELLES (Bélgica).

# LIBROS RECIBIDOS

*N. B.* — Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión han de ser enviados a

PENSAMIENTO, Redacción. Apartado 6.046, Madrid (6).

* De sus autores.

ARAGÜES PÉREZ, FELIPE: *El poder político*. Zaragoza, Tipogr. "La Académica". 1946. 25 × 17 centímetros, 60 pp.

GOMES, ALVARO: *Tractado da Perfeiçaom da Alma*. Introduçao e notas da ARTUR MOREIRA DE SA. Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis. 1947. 22 × 15,5 cms., XL-190 pp.

OTTAVIANO, CARMELO: *Metafisica dell'essere parziale*. 2.ª ediz., riveduta e accresciuta. Padova, Cedam, 1947. 25 × 18 cms., XLII-626 pp.

RUIZ DEL CASTILLO, CARLOS: *Lo vivo y lo muerto en la idea liberal*. Discurso leído en el acto de su recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Contestación de don SALVADOR MINGUIJÓN. Sesión del 23 de marzo de 1947. Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1947. 24 × 17 cms., 116 pp.

* De Ediciones FAX. Zurbano, 80. Madrid.

BULNES (J. P.), S. J.: *La filosofía del deber*. Madrid, 1947. 20 × 14 cms., 290 pp. (Colección "Biblioteca de Filosofía y Pedagogía".)

* Del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sección de Publicaciones. Medinaceli, 4. Madrid.

CUESTA, SALVADOR, S. J.: *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín*. Estudio sobre dos concepciones del universo a través de un problema antropológico. Madrid, Instituto "Luis Vives", de Filosofía. 1947. XXVIII-296 pp.

GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, MANUEL: *Las doctrinas populistas en la independencia de Hispanoamérica*. Sevilla, Escuelas de Estudios Hispanoamericanos, 1947. 24 × 17 cms., VIII-156 pp.

LAÍN ENTRALGO, PEDRO: *La antropología en la obra de Fray Luis de Granada*. Madrid, 1946. (Colección de monografías de Historia de la Medicina, dirigida por Pedro Laín Entralgo.) 18 × 12,5 cms., 368 pp.

MENÉNDEZ Y PELAYO, MARCELINO: *Historia de las ideas estéticas en España*. Edición revisada y compulsada por D. ENRIQUE SÁNCHEZ REYES. Tomo I, hasta fines del s. XV; tomo II, ss. XVI y XVII. Segunda tirada, nuevamente corregida. Madrid, 1946 y 1947. 20,5 × 14,5 cms., XX-534 y 506 pp.

MENÉNDEZ Y PELAYO, MARCELINO: *Historia de los heterodoxos españoles*. Edición preparada por D. ENRIQUE SÁNCHEZ REYES. Tomos I y II: España romana y visigoda. Madrid, 1946 y 1947. 20,5 × 14,5 cms., XVI-432 y 496 pp.

* De la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Plaza de la Villa, 2. Madrid.

TRÍAS DE BES, JOSÉ MARÍA: *La organización internacional*. Discurso leído en el acto de su recepción como académico de número, y contestación de JOSÉ YANGUAS Y MESSÍA. Sesión del día 27 de abril de 1947. Madrid, 1947. 24 × 17 cms., 102 pp.

* Del Instituto Británico en España. Almagro, 5. Madrid.

BOTTOME, PHYLLIS: *Alfred Adler, apostle of freedom*, 2.ª edic. London, Faber and Faber, 1946. 20,5 × 13 cms., 280 pp.

FREEMAN KATHLEEN: *The Pre-Socratic Philosophers. A. Companión to Diels "Fragmente der Vorsokratiker"*. Oxford, Basil Blackwell, 1946. 22 × 14 cms., XVI-486 pp.

* Del Instituto de Estudios Políticos. Plaza de la Marina Española. Madrid.

ANDRÉS MARCOS, TEODORO: *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su "Democrates alter"*. Madrid, 1947. 19 × 13,5 cms., 282 pp. 35 ptas.

* De la Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

SAN AGUSTÍN: *Obras en edición bilingüe*. Tomo III: Obras filosóficas. Versión, introducciones y notas de los PP. VICTORINO CAPÁNAGA, O. R. S. A.; EVARISTO SEIJAS, EUSEBIO CUEVAS, MANUEL MARTÍNEZ y MATEO LANSEROS, OO. SS. AA. Madrid, 1947. 20 × 13 cms., XVI-1048 páginas. 45 ptas.

LUIS DE GRANADA: *Obra selecta*. Una Suma de la vida cristiana. Los textos capitales del P. Granada, seleccionados por el orden mismo de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, por el P FR. ANTONIO TRANCHO, O. P. Introducción del P. FR. DESIDERIO DÍEZ DE TRIANA, O. P. Madrid, 1947. 20 × 13 cms., LXXXVIII-1162 pp. 45 ptas.

RIBADENEIRA, MARCELO DE, O. F. M.: *Historia de las islas del Archipiélago filipino y reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*. Edición, prólogo y notas por el P. J. R. DE LEGÍSIMA, O. F. M. Madrid, La Editorial Católica, 1947. 20 × 13 centímetros, LXXVI-652 pp.

SALVATIERRA, JUAN MARÍA, S. J.: *Misión de la Baja California*. Con introducción, arreglo y notas del P. C. BAYLE, S. J. Madrid, La Editorial Católica, 1946. 20 × 13 cms., 268 pp.

* De Espasa-Calpe, S. A. Ríos Rosas, 26. Madrid.

BÜHLER, CHARLOTTE: *El curso de la vida humana como problema psicológico*. Traducido del alemás por SIGISFRIDO KREBS. Madrid-Buenos Aires, 1943. 22,5 ×14,5 cms., 290 pp. 32 ptas.

BÜHLER, CHARLOTTE: *Infancia y juventud*. La génesis de la conciencia. Madrid-Buenos Aires, 1946. 22,5 × 14,5 cms., 428 pp. 48 ptas.

JEVONS, STANLEY W.: *Los principios de las ciencias*. Lógica del método científico. Traducción de CARLOS E. PRÉLAT. Madrid-Buenos Aires, 1946. 22,5 × 14,5 cms., 420 pp. 48 ptas.

TITO LUCRECIO CARO: *De la naturaleza de las cosas*. Poema en seis cantos. Traducido por JOSÉ MARCHENA ("EL ABATE MARCHENA"). Prefacio y notas de ALDO MIELI y un Apéndice con tres cartas de Epicuro (con introducción de A. MIELI, traducción de JOSÉ ORTIZ Y SANZ). Madrid-Buenos Aires, 1946. 22,5 × 14,5 cms., 346 pp. 40 ptas.

TORMO Y MONZO, ELÍAS: *Mis confesiones filosóficas*. Madrid, 1947. 22,5 × 14,5 cms., 342 páginas. 35 ptas.

* De Ediciones Desclée de Brouwer. Colón de Larreátegui, 43. Bilbao.

BUCK, JUAN MARÍA DE, S. J.: *¡Ese hijo vuestro...!* Traducción de JOSÉ SAGASTUME, S. J. Bilbao, 1947. 19 × 12 cms., 232 pp. 20 ptas.

* De Editorial Herder. Balmes, 25. Barcelona.

HEREDIA, C. M. DE, S. J.: *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos*. Barcelona, 1946. 18 × 13 cms., XII-406 pp.

* De la Pontificia Università Gregoriana, Deposito Libri. Piazza della Pilotta. Roma.

HOENEN, P., S. J.: *La théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin*. (Analecta Gregoriana, vol. 39; ser. Philosophica, sect. A, n. 3.) Roma, 1946. 23,5 × 15,5 cms., VIII-352 pp.

* De la Società Editrice Internazionale. Corso Regina Margherita, 176. Torino.

AMERIO, FRANCO: *Introduzione allo studio di G. B. Vico*. (Biblioteca del "Giornale di Metafisica, 1.) Torino, 1947. 23 × 15 cms., VIII-560 pp. 750 lire.

* Del "Boletín del Instituto Caro y Cuervo". Apartado 2.950. Bogotá (Colombia).

CARO, MIGUEL ANTONIO: *La canción a las ruinas de Itálica*, del Licenciado RODRIGO CARO. Con introducción, versión latina y notas por M. A. C. Publicadas por JOSÉ MANUEL RIVAS SACCONI. (Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, II.) Bogotá, Editorial Voluntad, 1947. 23 × 15 centímetros, XXIV-244 pp.

* De "Buena Prensa". Apartado 2.181. México, D. F.

MARTÍNEZ DEL CAMPO, RAPHAEL, S. J.: *Theologia naturalis*, 2.ª edit. (Cursus Philosophicus Collegii Maximi Ysletensis Societatis Iesu, pars VI). México, 1946. 14 × 21,5 cms., 436 páginas. 13 pes. mex.

De la Editorial Verbum. Avenida Pueyrredón, 1.716. Buenos Aires.

FRANCA, LEONEL: *La crisis del mundo moderno*. Trad. de la 2.ª edic. brasileña, por ANDRÉS CAFFERATA, S. J. Buenos Aires, Ediciones Cultura, 1944. 17 × 11,5 cms. Dos tomos de 246 y 234 pp.

QUILES, ISMAEL, S. J.: *Filosofía del cristianismo*. Buenos Aires, Editora Cultural, 1944.

# REVISTAS EXTRACTADAS

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

| | |
|---|---|
| | Abside (México). |
| | Al-Andalus (M). |
| AnalSTarr | Analecta Sacra Tarraconensia (Barna). |
| | Anales de la Universidad de Murcia. |
| Ang | Angelicum (Roma). |
| Ant | Antonianum (Roma). |
| | Arbor (M). |
| ArchdiFil | Archivio di Filosofia (Roma). |
| ArchPh | Archives de Philosophie (Paris). |
| ATGran | Archivo Teológico Granadino (Granada). |
| | Biblos (Coimbra). |
| BolSocArqLul | Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana (Palma de Mallorca). |
| | Broteria (Lisboa). |
| CT | La Ciencia Tomista (Salamanca). |
| | Las Ciencias (M). |
| | Cisneros (M). |
| CdD | La Ciudad de Dios (El Escorial, M). |
| CivCatt | La Civiltà Cattolica (Roma). |
| CuadAd | Cuadernos de Adán (M). |
| CyF | Ciencia y Fe (BA). |
| | Cristiandad (Barna). |
| DivTh (Fr) | Divus Thomas (Freiburg-Suiza). |
| DivTh (P) | Divus Thomas (Piacenza). |
| | El Español (M). |
| | Escorial (M). |
| Est (BA) | Estudios (BA). |
| Est (S) | Estudios (Santiago de Chile). |
| EstEcles | Estudios Eclesiásticos (M). |
| | Études (Paris). |
| GiordiMet | Giornale di Metafisica (Pavía). |
| Greg | Gregorianum (Roma). |
| | Hechos y Dichos (Bilbao). |
| InvProgr | Investigación y Progreso (M). |
| | Laval Theologique et Philosophique (Quebec). |
| | Lumen (México). |
| | Mercurio Peruano (Lima). |
| | El Monitor de la Educación Común (BA). |
| | Noesis (Roma). |
| NouvRevTh | Nouvelle Revue Théologique (Louvain). |
| Ort | Ortodoxia (BA). |
| | Philosophia (Mendoza: Rep. Argentina). |
| | Psicotecnia (M). |
| RazFe | Razón y Fe (M). |
| RevEspPed | Revista Española de Pedagogía (M). |
| RevEspTeol | Revista Española de Teología (M). |
| RevEspir | Revista de Espiritualidad (M). |
| RevEstPol | Revista de Estudios Políticos (M). |
| RevFil | Revista de Filosofía (M). |
| RevIdEst | Revista de Ideas Estéticas (M). |
| RevIntSoc | Revista Internacional de Sociología (M). |
| RevJav | Revista Javeriana (Bogotá). |
| RevMetMor | Revue de Métaphysique et de Morale (Paris). |
| RevMAL | Revue du Moyen Age Latin (Lyon). |
| RevNacEd | Revista Nacional de Educación (M). |
| RevPhiLo | Revue Philosophique de Louvain. |
| RevPortFil | Revista Portuguesa de Filosofía (Braga). |
| RevUnCatP | Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima). |
| RevUnOtt | Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá). |
| | Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). |
| RivFilNeosc | Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán). |
| | Sapientia (La Plata: Rep. Argentina). |
| | Sophia (Roma). |
| | Teoresi (Messina). |
| TriCat | Tribuna Católica (Montevideo). |
| Univ | Universidad (Zaragoza). |
| UnivCatBol | Universidad Católica Bolivariana (Medellín-Colombia). |
| | Universidad Nacional de Colombia (Bogota). |
| VV | Verdad y Vida (M). |
| | Vida (México). |